



Luiz L. Marins

OBALUAYE NÃO USA PALHA.

Mário Filho

O ÈJA ÀRỌ (BAGRE AFRICANO) E SEU USO LITÚRGICO NA RELIGIÃO TRADICIONAL YORÚBÁ.

Luiz L. Marins

A REAFRICANIZAÇÃO FILOSÓFICA DE ALTAIR TOGUN.

Erick Wolff8

O PALÁCIO DE ÒYÒ.

Erick Wolff8

ÒGÚN E A SERPENTE.

P. Joaquim Martins, C. S. SP

CABINDAS HISTÓRIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES.



01/03/2015

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla
Isabella Annicchino
Roberto Tamelini Junior
Rodolfo Presti



ISSN 2358-3320

CARTA DO EDITOR

Neste número, Mario Filho traz informações interessantes sobre o uso do peixe bagre; Luiz L. Marins nos brinda com a reafricanização filosófica de Altair Togun; Erick Wolff fala sobre o Palácio de *Ọ̀yó*, e em outro texto disserta sobre *Ọ̀gún* e a serpente. Para continuar conscientizando o povo de santo que a *Kànbína* do Batuque não é a nação Cabinda, de Angola, esta edição finaliza com dois novos capítulos.

Boa leitura

Erick Wolff⁸

ÍNDICE

Luiz L. Marins

OBALUAYE NÃO USA PALHA p. 09

Mário Filho

O EJA ÀRỌ (BAGRE AFRICANO) E SEU USO LITÚRGICO NA RELIGIÃO TRADICIONAL YORÚBÁ. P. 29

Luiz L. Marins

A REAFRICANIZAÇÃO FILOSÓFICA DE ALTAIR TOGUN p. 39

Erick Wolff8

O PALÁCIO DE ÒYÓ p. 65

Erick Wolff8

ÒGÚN E A SERPENTE. P. 83

P. Joaquim Martins, C. S. SP

CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES p. 109



OBALUAYE NÃO USA PALHA



Luiz L. Marins

Introdução:

Este texto postagem é uma análise do comentário de *Bàbá* Aikulola (Oloye Aikulola Oluwin-Oosa) sobre o fato de *Obaluaye* não usar palha em terras iorubas, postado na página cultural da Fundação Paula Gomes Pgculturfoundation Oyo.

É sabido que as religiões afro-brasileiros foram formadas a partir de matrizes africanas que aqui amalgamaram-se, e esta associação de crenças, ritos e idiomas deixaram-nos uma herança religiosa da qual não se pode dizer que seja esta ou aquela mais pura nação africana. Sobre o conceito de nação, Costa Lima (Afro-Ásia, 12, 1976) registra:

"[...] O povo de santo é mais etnocêntrico do que o ecumênico no plano de sua religião e, a rigor, não admite 'misturas' nos ritos que proclama serem 'os mais puros' ou 'os únicos verdadeiros' [...]"

"[...] A falecida ialorixá Aninha afirmava, com orgulho: "Minha seita nagô é pura". Dizia isto no sentido de que a *nação* de sua seita, de seu terreiro, eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era nagô. Entende-se aí que sua pureza era a nação do candomblé, porque, no caso de Aninha, ela mesma era, e se sabia, etnicamente descendente de africanos *gruncis*, um povo que ainda hoje habita as savanas no norte de Gana e ao sul do Alto-Volta, e que nenhuma relação étnica ou história mantinha com os iorubas até o tráfico negreiro [...]"

"[...] A nação, portanto, dos antigos africanos da Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé [...]"

É mais ou menos comum vermos de norte a sul do Brasil, passando pelas mais diversos segmentos religiosos afro-brasileiros, líderes afirmando pertencerem a uma linhagem ou nação puramente africana, tentando provar textualmente sua linhagem, geralmente iniciado por um africano qualquer que o tempo não permite mais provar a existência. Não faltam para isso documentos de várias páginas, inteligentemente escritas.

Entretanto, uma simples frase de Mãe Stella de Oxóssi em entrevista ao Jornal Tribuna da Bahia, 27/04/1995, desmonta todas as teses que tentam provar a pureza de qualquer nação afro-brasileira, e apesar dela referir-se ao candomblé, sua afirmação é válida para todas as religiões afro-brasileiras, ou Tradições de Matrizes Africanas (TMAs), como queiram:

"Não existe no Brasil um candomblé puro". [Mãe Stella]

Assim, julgamos importante registrar tal comentário de Aikulola que, se não teve diretamente a intenção de dizer isso, serviu para mostrar que nenhuma nação religiosa afro-brasileira, em qualquer segmento religioso, existe em África da forma como existe aqui. No seguimento da postagem, Aikulola reafirma: "As diferenças são muitas".

Assim, podemos afirmar que:

- O ketu, o angola e o jeje do candomblé baiano não são as mesmas nações ketu, angola e jeje africanas.
- O ijexa, o oyó, a kambina e o jeje do batuque gaúcho não são as mesmas nações Ijexa, Oyó, Cabinda e Jeje africanas.

A POSTAGEM

A postagem contou com os seguintes participantes:



Paula Gomes, da Fundação Paula Gomes para apoio ao Alaaafin de Oyo, PGFoundation.



Nathan Aikulola, babalaô e babalorixá ioruba.



Awo Ifaomi Adelonan



Rudinei Borba, babalorixá do Batuque, nação Kambina.



Erick Wolff, babalorixa do Batuque, Nação Kambina.



Professor Jayro Pereira, Ogã do candomblé, nação Ketu.



Gilberto de Exu, Ogã do candomblé, nação Efon, vice-presidente da Tradição Mundial de Orixás para a América Latina.

INÍCIO

Comentário de Baba Aikulola (Oloye Aikulola_Oluwin-Oosa) sobre o fato de Obaluaye não usar palha em terras iorubas, postado na página cultural da Fundação Paula Gomes Pgculturalfoundation Oyo.

O post foi por nós copiado e posteriormente publicado em nossa página, para que o tema chegasse ao conhecimento dos praticantes do Batuque do R.S.



Oloye Aikulola Oluwin-Oosa nunca vi usar palha pra obaluaye nas varias regioes que ja visitei em terra yoruba nos anos que estou viajando pra africa ocidental. o uso de palha pra obaluaye deve ser uma influencia dos jeje (fon/adja/gun/ewe) na cultura do candomble do brasil.....ou tal vez não seja. o que é certo é que o uso de palha pra obaluaye não é da cultura yoruba.

20 de dezembro às 05:37 · Editado · Curtir · 5

Pgculturalfoundation Oyo

Correto

Rudi Omo, Şàngó

Não vi com palha, mas vi com um pano cobrindo da cabeça aos pés...

Pgculturalfoundation Oyo

Onde?

Rudi Omo, Şàngó

Vou procurar a foto, mas na Rep. Pop du Benin...

Pgculturalfoundation Oyo

ok, como disse Oloye Aikulola Oluwin-Oosa o uso de palha não é da cultura Yoruba, assim como cobrir a cabeça também nunca vi, por isso a minha curiosidade

Rudi Omo, Şàngó



Luiz L. Marins

Este comentário do Baba Aikulola é particularmente importante para o Batuque, porque no Brasil o Candomblé, por influência de alguns intelectuais, virou referencia para a cultura Ioruba ... e do outro lado do mar, as coisas podem ser diferentes.

Rudi Omo, Şàngó

Deve ser Fon mesmo. A foto realmente de um site vodoun in Rep. Pop. De Benin... Nosso Batuque nunca vestiu Com palhas, mas entregamos uma vassoura apenas...

Pg cultural foundation Oyo

Cobrir a cabeça desta forma talvez seja possível, mas nunca vi. Pensei k seria cobrir a cabeça com o rosto. E talvez seja possível porque Sango também as vezes cobre a cabeça desta forma

Rudi Omo, Şàngó

Sabem me informar se aquela flecha que carrega o elegun de obaluaye é símbolo da flecha que sapana lança de dentro da mata em época de seca e primavera?

Pg cultural foundation Oyo

Sim aqui na parte Yoruba existe uma pequena vassoura ou parecido e é comum nos rituais usar um tipo de vassoura em palha, já vi.

Rudi Omo, Şàngó

Ouvi falar que esta pequena vassoura serve para limpar casa de pessoas que tiveram familiares vitimados pela varíola e que por tal motivo os sacerdotes de xapanã realizam rituais fúnebres distintos a estas pessoas... no nosso Batuque temos costume de realizar limpezas espirituais com vassoura de xapanã... usamos também uma chaleira de barro no ojubo do mesmo que fica com água, no local da moringa...

Pgculturalfoundation Oyo Sim o mesmo aqui. Aqui Obaluaye só é cultuado agora na época de muito calor e não na primavera, pois a finalidade da energia dele é a prevenção das doenças trazidas pelas secas e calor para evitar calamidades de doença e morte durante este período. Relativamente à flecha tenho que perguntar ao povo de Obaluaye.

Rudi Omo, Şàngó

Legal, muito bom a troca de informações... enriquecedor... Parabéns pelo seu trabalho Pgculturalfoundation Oyo... traz informações que nunca pensamos ter deste lado do continente... Abraços...

Pgculturalfoundation Oyo

Agradecida, estamos sempre a aprender dos dois lados.

Luiz L. Marins

Alguns assentamentos de Xapanã, no Batuque, o okuta fica dentro de uma cabaça aberta pela frente. Seria interessante saber se existe esta forma na Iorubalândia.

Pgculturalfoundation Oyo

Não entendo, pode explicar melhor

Luiz L. Marins

Sim. A imagem abaixo é de uma cabaça (ou porongo). Abre-se pela frente, e dentro fica o okuta de Sànpànná. Na imagem a seguir, a cabaça foi aberta para fazer um presépio cristão, mas a ideia é a mesma.



Rudi Omo, Şàngó

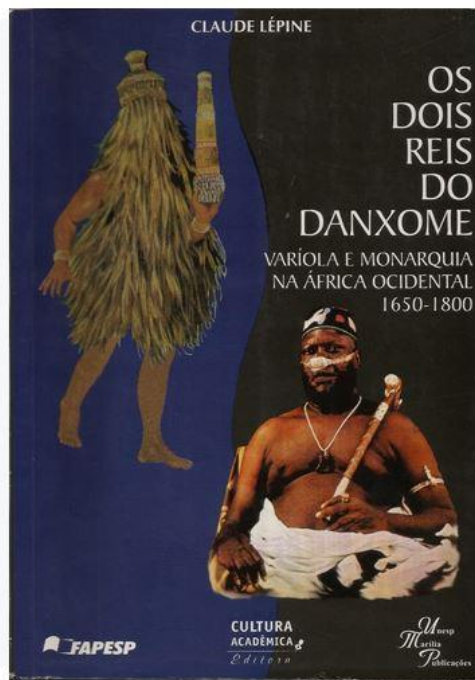
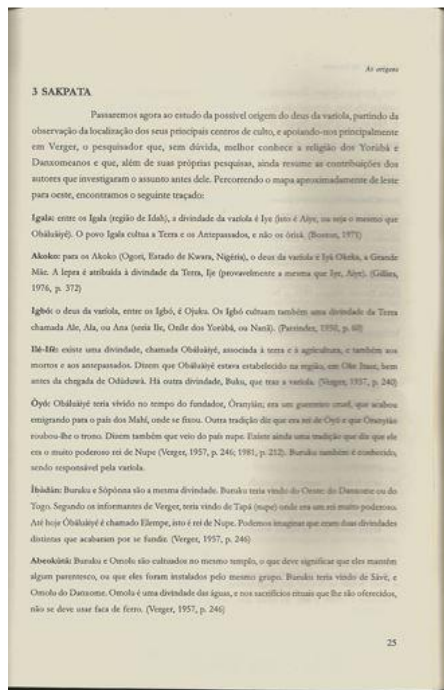
Vou bater foto, pera aí.

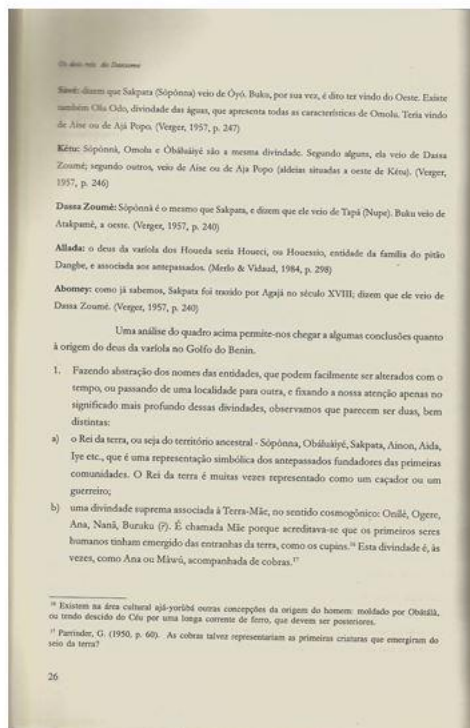


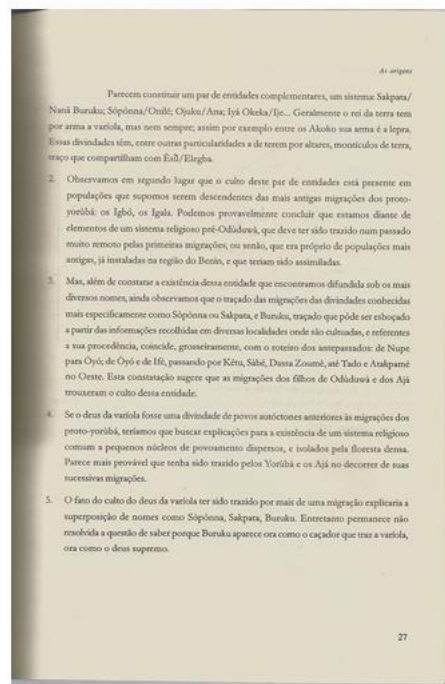
Moringa em forma de chaleira, simbolismo de água quente... mas contém água fria... muito usada água pra limpar pessoas astralmente contra febre, passar em feridas, em catapora, etc... adição desta água com uma planta chamada erva-de-bicho seca. (*Polygonum persicaria*). Correspondente iorubá *gkò* (*Polygonum senegalense*) (Verger, Ewé ...)

Luiz L. Marins

A capa do livro de Claude Lépine é significativa, assim como o texto:







Oga Gilberto de Esu

Esse livro é um dos melhores que já li.

Erick Wolff

Corroborando a fala de Aikulola, segundo meu Baba, a palha não é um elemento adequado para Xapanã, assim, devemos evitar a palha para fazer vassouras de limpeza, usando algumas plantas no lugar, e quando não houver, usamos uma vassoura de panos ou fitas coloridas. Completando a informação, o porongo é usado para esconder o Okuta dele; o que me foi explicado, que esta cabaça era usada para manter a magia de Xapanã ali, envolvendo e escondendo Xapanã, porque é uma divindade que não tem costume do Okuta ficar exposto.

Awo Ifáyomí Adèlonán

Essa comparação se faz desnecessária, quando já se sabe no Brasil que o que se denominou chamar de Candomblé foi justamente a junção de elementos de três cosmogonias africanas (Fon, Ioruba Iorubá e Bantu). E que os deuses iorubas foram revestidos dos elementos dessas culturas e outras, Portanto isso é super normal quando culturas se deslocam do seu território de existência. De antemão sigo dizendo Candomblé é afro-brasileiro, e não Iorubá,

Oloye Aikulola Oluwin-Oosa

Com certeza..., candomblé é afro-brasileiro e não yoruba, ainda que uma das raízes do candomblé é a cultura yorùbá. é normal que tenha diferenças, e bastantes.

Jayro Pereira de Jesus

Olá queridos. Uma exigência para uma real lucidez é a de que também não incorramos no erro e irreparável equívoco de enxergarmos África como uma originalidade secular e historicamente inabaláveis. Reside em que pensa numa intocabilidade histórica e secular a falta de compreensão dos amalgamentos, das interpenetrações em África como na afro diásporas das Américas. As perdas tanto lá como cá foram incomensuráveis. Incalculáveis, talvez indetectáveis. Mas podemos elucubrar a respeito. Só não podemos perder a compostura nesse debate que indubitavelmente é salutar.

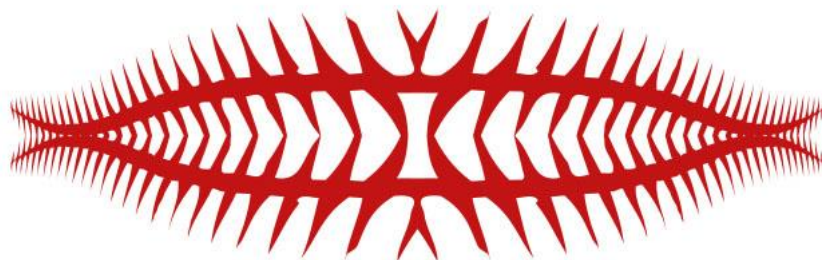


Elegun de Xapanã
em Oyo. Fotos:
Paula Gomes
Cultural Foundation,
<https://www.facebook.com/pgfoundation.oyo>









FONTE:

Internet, Facebook de Luiz L. Marins. Acessado em 28/12/2014. Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=984286644919456&set=a.629827910365333.1073741825.100000143881042&type=1&theater>

O ẸJA ÀRỌ (BAGRE AFRICANO) E SEU USO LITÚRGICO NA RELIGIÃO TRADICIONAL YORÚBÁ.

Por

Mário Filho

Awo Oníwindé Ifásolà Ifárinú Olúsojì Oyékàlẹ

Janeiro de 2015

O *ẹja àrọ* é chamado de “peixe-gato” (*catfish*) ou “peixe da lama” (*mudfish*) na Nigéria. Aqui ele é chamado de bagre africano, mas não é o mesmo bagre que temos no Brasil. O nome bagre, em nosso país, designa vários tipos de peixes, todos da família Pimelodidae, enquanto o *ẹja àrọ* é da família Clariidae. (BARBOSA & FERRAZ, 2008, p. 69-71)

No Brasil se adaptou, assim como se fez com outros elementos litúrgicos que são utilizados na Nigéria, o uso do bagre africano para o “bagre brasileiro”. Na verdade, eles têm algumas características físicas

semelhantes, pois todos pertencem à ordem dos siluriformes, que lhes dão características específicas como os barbilhos (que parecem os “bigodes” de um gato) e a forma do crânio. (id.)

Liturgicamente o *ẹja àrọ* (bagre africano) é utilizado em oferendas a *Ọrúnmilà*, *Èṣù*, *Ajé* etc., e à nossa *Orí* (cabeça), de forma a fortalecê-la e trazer-nos paz. Esse peixe tem uma característica muito próxima a do *ìgbín*¹, ou seja, traz calma e paz àquele que o recebe (como oferenda) em sua *Orí*. Crê-se, também, que essa oferenda ameniza a dor de uma perda e alivia os problemas em geral. (AWOLALU, 1981, p. 167)

Há, também, a crença que se pode sacrificar um bagre africano para se livrar de um inimigo. Para tanto, ele deverá estar vivo (Fig. 1) e não seco defumado (Fig. 2) como normalmente se usa na Religião Tradicional Yorùbá. Deve-se sacrificá-lo em *Ifá* e recitar o seguinte *ọfọ*:

A dídá ìgbín, ìgbín kú; a dídá ekòlò, ekòlò ọrùn alákejì; a dídá àrọ, àrọ wẹ ọ

Tradução:

¹ Tipo de “escargot”, que possui grande uso litúrgico na Religião Tradicional Yorùbá.

"Quando se quebra a casca do *igbín*, ele morre; quando se corta a minhoca, ela vai para onde não se retorna; mas quando se corta o bagre, ele nada para longe", significando que a pessoa escapará de seu inimigo. (ORILOGBON & ADEWALE, 2011, p. 61)



Bagre africano em seu habitat ^{1 2}

² Internet. Disponível em: http://www.nairaland.com/attachments/1655290_download_1_jpeg92c8d1. Acesso em 08/10/2014.



Bagre africano seco ³

O *Bàbáláwo* *Şólágbadé Pópóla* (2010, p. 57) nos traz a análise de uma estrofe do *Odù Ejì Ogbè*, na qual afirma que se uma pessoa oferecer um bagre africano a sua *Orí* (cabeça) não será privada de nada e terá somente coisas boas, triunfando em situações que outras pessoas falharam. Vamos ao verso:

Ojúmó mó, mo r'Ire-r'Ire

Kùtùkùtù Ìjèní mo r'Íwà-r'Íwà

Difá fún Akàpò

³Essa é a forma em que se usa normalmente o bagre africano na Religião Tradicional Yorùbá. Internet. Disponível em: <http://elaola.com/wp-content/uploads/2013/12/eja-aro-1.jpg>. Acesso em: 08/01/2014.

Wón ní kó f'ẹja àrọ̀ bọ́rí

Kó tóó f'ojú kan Ire

Tradução:

Ao amanhecer o dia, eu vi Ire [sorte] em abundância

Bem cedo, daqui a sete dias ⁴, eu verei *Íwà* [caráter] em abundância

Consultaram *Ifá* para *Akàpò*

E o aconselharam oferecer, como *ẹbọ*⁵, bagre africano a sua *Orí* (cabeça)

Antes de colocar seu olho em Ire.

Podemos citar, como outro exemplo da importância do uso litúrgico do bagre africano, um verso do *Odù Òtúrá-Òfún*:

⁴ A palavra *ìyèní* designa o período de uma semana *yorùbá*, que é composta por quatro dias. Traduzi como sete dias, para dar ao leitor brasileiro a noção de semana. Literalmente seria quatro dias e não sete como está na tradução.

⁵ Literalmente sacrifício.

O péré abiyé paré ntẹ

Awo Ajé a dífá fún Ajé

Ajé ntọrun bọ wá sayé

Ẹbọ ní wọn ní kó ẹ

O sì gbẹbọ o rúbọ

Njẹ kínni yọrorí rẹ ilé yí wá fún mí

Ẹja àrọ Ifá ní yọ rọ ire ilé yí wá fún mí

Tradução:

O péré abiyé paré ntẹ [Apelido de um Bàbáláwo]

O Sacerdote de *Ajé* sacou *Ifá* para *Ajé*

Quando *Ajé* vinha para a Terra [mundo físico]

Foi aconselhada a oferecer o *ẹbọ*

Ela realizou o *ẹbọ*

Agora, quem é que trará as coisas boas a esta terra para mim?

Ifá diz que o bagre africano me trará todas as coisas boas da Terra.

O *Bàbáláwo* Ifágbemi (2013), analisando esse verso, explica que *Ifá* diz que a pessoa está muito preocupada em enriquecer, trabalhando muito para isso, mas isso tem sido em vão e que está na hora de as coisas mudarem; para tanto ela deve fazer o sacrifício adequado de forma a conquistar as benesses de Ajé, a *Òrìṣà* da riqueza e da prosperidade.

Para dar outro exemplo da importância do uso litúrgico do bagre africano, trago o excerto de um *orin* (canto litúrgico) que é realizado durante o *ẹṣẹntáyé*⁶, para análise (Ajuwon: 1980, p. 70-71):

Ẹ jẹ á sorò kómọ ó lè baà fararo

Wọn ni ẹ tọjú iyò,

Ẹ tọjú epo,

Oyin àdò n bẹ nlẹ, n ò rí í,

Atare ọmọ,

Obi ifin, obi ipa,

Ẹja àrọ a-bi-wẹ gbàdà.

⁶

Cerimônia tradicional *yorùbá* em que os recém-nascidos recebem seus nomes.

Tradução:

É fundamental realizar os ritos de nascimento, de modo a trazer paz ao bebê

Preparemos o sal

Preparemos o azeite de dendê

Preparemos o mel de frutas cujo sabor é muito suave

A pimenta da costa

Obi branco, *obi* vermelho

Um grande e saudável bagre africano

Assim, além de trazer força, resistência, poder àquele que o recebe em sua Orí (cabeça), a oferenda de um bagre africano pode trazer paz, saúde, calma e livrar-nos dos inimigos.

Aṣẹ wa!!!



REFERÊNCIAS:

AJUWON, B. "The Preservation of Yoruba Tradition through Hunters' Funeral Dirges". *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 50, No. 1 (1980), pp. 66-72

AWOLALU, O. (1981). *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. New York: Athelia Henrietta Presss.

BARBOSA, J.M. & FERRAZ, K.S. (2008). "Sistematização de Nomes Vulgares de Peixes Comerciais do Brasil: 1. Espécies Dulciaquícolas". *Revista Brasileira de Engenharia de Pesca*, 3(3): 64-75.

IFAGBEMI, O. I. *Apola Òtúrà*. West Palm Beach: Èlà Olá, 2013.

ORIOGBON, J.O. & ADEWALE, A.M. (2011). "Ethnoichthyological knowledge and perception in traditional medicine in Ondo and Lagos States, southwest Nigeria". *Egyptian Journal of Biology*, 2011, Vol. 13, pp 57-64.

POPOOLA, S. *Ejì Ogbe (Book One)*. Solagbade Popoola





APAE
DE SÃO PAULO

A REAFRICANIZAÇÃO FILOSÓFICA DE ALTAIR TOGUN

Luiz L. Marins

Junho de 2013

RESUMO ⁷

Este texto pretende mostrar um pouco da visão filosófica deste importantíssimo babalorixá de nação queto, do candomblé do Rio de Janeiro, Altair Bento de Oliveira, o popular Togun, que ficou conhecido por publicar em livros, parte dos saberes e rituais internos do candomblé.

Palavras chaves: Altair Togun, candomblé, reafricanização, orixás, religiões afro-brasileiras.

⁷ Dedico este texto a Vagner Gonçalves da Silva, incansável batalhador pelas causas das religiões afro-brasileiras, parabenizando-o pela aprovação unânime em Livre Docência na área de antropologia, com nota máxima, na data 12/06/2013, no salão nobre da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, cuja defesa tive o prazer de presenciar.

INTRODUÇÃO

Todas as religiões do mundo, de tempos em tempos, são sacudidas por pessoas reacionárias e revolucionárias, geralmente contestadoras descontentes com a prática normalmente estabelecida e aceita, motivados não apenas pelo desejo de saber e aprender, mas também pelo desafio da humilhação imposta pelo sacerdote mais antigo, com relação aos mais novos.

Alguém já disse, que nas religiões afro-brasileiras, quem é cultuado são os sacerdotes, e não as divindades, os Orixás. Daí, o excesso de (sub) tratamento, de subserviência, da depreciação da pessoa, de proibições, de escravização da consciência, de ameaças. Isto faz com que os sacerdotes afros, em vez de serem amados, sejam temidos, e com o tempo, abandonados. O resultado é o esvaziamento da religião.

Tal comportamento sócio religioso é suportado pela maioria, mas não por alguns, que injetam nesta sociedade religiosa sofrida o fermento da revolta, quando não pelas ações, o fazem pela palavra escrita, através do compartilhamento das informações.

Altair Togun foi um destes reacionários, cuja palavra até hoje carrega a bandeira da transformação, chamado por alguns de reafricanização. Tão ou mais importante quanto aos rituais internos do candomblé

que publicou, é o pensamento filosófico que transparece nas entrelinhas de seus livros, que foi pouco observado, e se foi, preferem omiti-lo.

Estas reflexões de Altair permanecem atuais, e agora, na era da internet, se colocados em prática, revolucionariam completamente todas as formas de religiões afro-brasileiras. São estas reflexões que pretendemos mostrar, sem nos aprofundarmos nas questões rituais.

O que apresentaremos neste texto são extratos destas reflexões, as quais não possuem um corpo único e sequencial, nem mesmo uma linha central de raciocínio. São apenas expressões "soltas" entre um texto e outro, mas que somadas aqui formam uma visão muito clara de sua linha de pensamento e sua personalidade. Nosso interesse é apenas registrar, sem julgamentos.



SOBRE ALTAIR



+ 1948—2012 +

Altair Bento de Oliveira, conhecido por Togun, foi iniciado em três de outubro de mil novecentos e sessenta e seis, pelo babalorixá Carlos Gonzaga (Carlos de Obaluaê), em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, com saída de orúko em outubro daquele mesmo ano.

É autor dos livros *Cantando para os Orixás*, e, *Elégun, Iniciação no Candomblé*, ambos publicados pela editora Pallas. Ministrou curso de iniciação à linguagem iorubá na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Altair faleceu em catorze de janeiro de dois mil e doze.⁸

⁸ Dados extraídos da orelha do livro *Elégun*, assinados pela editora Pallas.

À época de seu falecimento, o radialista Márcio de Jagun publicou no blog da Rádio Orí a seguinte nota, valioso registro sobre esta personalidade importante no cenário religioso afro-brasileiro:

RADIO ORI FALA SOBRE ALTAIR TOGIN - 25/01/2012

"Altair Bento de Oliveira, conhecido como Pai Altair Togun, partiu para o orun no último dia 14 de janeiro de 2012. Apesar de adoentado há alguns anos, a notícia sobre a sua morte foi a princípio um boato que custou a ser confirmado, para nossa tristeza. Sua família consanguínea não quis divulgar o óbito, preferindo manter reservado o luto e garantir a intimidade dos ritos fúnebres.

Pai Altair era discreto. Negro, magro, de estatura mediana, era um homem de voz baixa, mas dono de muita atitude. Altair Togun tinha 46 anos de santo quando morreu. Ele foi iniciado para Ogum na Nação Ketu, em três de outubro de 1966, por Carlos Gonzaga, o Carlos de Obaluaiê, no Município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense.

Eram tempos em que o saber religioso não era público, nem de fácil acesso. Inquieto e com fome de conhecimentos e respostas, se lançou muito cedo às pesquisas. O inquietava repetir os adurás (rezas) e os orins (cânticos sagrados) sem entender seus significados em português. Foram cerca de 30 anos de pesquisas solitárias e persistentes. Queria conhecer o iorubá. Mas não existiam professores, nem

dicionários. Ele ia então lentamente garimpando as palavras, lapidando as frases, esculpindo os textos, traduzindo para o inglês, depois para o espanhol, e finalmente chegando ao português. Tudo isso sozinho! Ele foi um autodidata.

Assim, foi o primeiro no Brasil a lançar um livro contendo músicas sacras com a letra em ioruba, sua fonética (pronúncia) e a tradução em português, anexando ainda 15 fitas cassetes com um total de 15 horas de áudio dos respectivos 376 cânticos sagrados. Era sua primeira obra: "*Nkorin S'áwon Òrìṣà* – Cantando para os Orixás". O ano: 1993.

Naquela época, o preconceito no nosso meio era grande contra o registro escrito dos saberes rituais. Pai Altair foi muito criticado pela iniciativa, mas não pelo conteúdo da sua obra... Ele não se abateu.

Dois anos depois (1995), lança seu segundo livro, ainda mais contundente e detalhado: "*Elégùn* – Iniciação no Candomblé", com prefácio de ninguém menos do que Agenor Miranda da Rocha, que assim concluiu o prólogo: "Sem entrar no mérito da polêmica acerca do que deva ou não ser publicado, saudamos mais esta contribuição aos estudos da cultura e religiões africanas no Brasil".

Apesar disso, as críticas foram ainda mais severas e ácidas. Eram hipócritas, que renegavam a publicação, mas a consultavam em segredo nas suas casas... Enquanto os mais tradicionalistas o boicotavam, o nome

de Altair Togun crescia em admiração junto à nova geração que se constituía no Candomblé. De tanto se debruçar no idioma iorubá, Pai Altair foi convidado a inaugurar o curso de Iniciação à Linguagem Iorubá, sendo professor convidado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Ali, foi mestre de toda uma importante geração: Fernandes Portugal, Marcelo Monteiro, José Flávio Pessoa de Barros, José Beniste, entre outros.

Seu terceiro e último livro veio em 1998. Já descontente com a política editorial, lançou em produção independente sua obra-prima: "Agege – O reinício da Vida". Um trabalho completo, onde discorreu sobre o contexto histórico, as práticas atuais, as explicações litúrgicas, também com a tradução de rezas e cantigas. Novamente composto por um acervo de fitas cassete com todos os áudios. Um livro antológico sobre o tema.

A essa altura, desgostoso da vida, seja pelos problemas familiares, seja pelas decepções que colecionou na vida sacerdotal, ou ainda pela ferocidade de seus críticos conceituais, foi se abatendo e se alquebrando pela doença.

Ao final da vida, era um homem nostálgico. A voz se mostrava ainda mais fraca e titubeante. Traído pela memória e pelos que ajudou, o velho Togun estava convicto de suas iniciativas, mas magoado e triste com o ostracismo a que fora relegado em sua Roça numa área remota de Nova Iguaçu.

Poucos foram os que o acompanharam até o fim. Poucos foram os que reconheceram seu mérito e o valor extraordinário de seu esforço para a sobrevivência do Candomblé.

Pai Altair Togun influenciou uma era. Fez escola, fez história, fez o Candomblé melhor: mais lúcido, mas claro, mais correto, mais compreensível. Ele registrou, traduziu e elucidou, trazendo luzes à ignorância e oportunidades aos interessados.

Não foi um mero tradutor. Seu trabalho assumiu uma importância singular, porque ao reparar os textos em iorubá e traduzi-los, garantiu automaticamente que a história dos Orixás, seus feitos, seus atributos e virtudes, assim como seus rituais, não fossem mutilados pelo tempo, nem pelos erros linguísticos.

Assim a obra de Altair Togun ajudou a garantir uma tradição da qual já não se tinham mais referências gramaticais, a medida em que a língua matriz (o iorubá) que funcionava como um código de transmissão cultural estava se perdendo.

O Candomblé e toda a cultura Nagô foram literalmente resgatados pelo empenho desse homem que lutou sozinho contra um exército de ignorantes, mas que garantiu um legado eterno, herança de todos nós. Altair Togun é um marco que divide o Candomblé em duas fases: a era da repetição e a era da compreensão.”

Márcio de Jagun

Babalorixá, escritor, professor universitário, advogado e apresentador do Programa Ori⁹. Acessado em 25/02/2013. Disponível em <<http://blog.ori.net.br/?p=683>>

ALTAIR, POR ELE PRÓPRIO:

Olá amigos! ⁹

Primeiramente, agradeço o prestígio de suas presenças para conhecerem um pouco do meu trabalho e das minhas ideias.

Alguns leitores antigos que já me conhecem, estão acostumados com a minha maneira de ser, polêmica e irreverente. Isto, porque procuro externar minhas ideias e meus pensamentos, às vezes sutil, às vezes jocosa e agressivamente. Como todo filho de *Ògún*, sou contestador e também, bem teimoso com relação às minhas ideias, mesmo que contrariando tudo ou a todos. Se, é positivo ou negativo, não sei. Deixo para que as outras pessoas decidam.

⁹ Publicado por Altair em seu site <<http://www.altair.togun.nom.br/arquivo>> . O site hoje não existe mais, porém algumas cópias estão arquivadas na Biblioteca Orixás e podem ser acessadas através do endereço: <http://www.luizmarins.com.br/p/biblioteca-orixas.html>.

Essas minhas contestações não são gratuitas, mas sim, elas visam tão somente pensar ou repensar algumas coisas que nos foram passadas, como produtos acabados e imutáveis. Então, penso sobre algumas dessas coisas. As minhas conclusões, tiro-as para mim mesmo. Não querendo fazê-las descer de goela abaixo nas outras pessoas, reconheço o direito de todos a terem suas próprias opiniões e discordarem das minhas; assim como, reivindico o meu direito de também discordar e ter meus próprios conceitos.

E também ainda, de chamar a atenção das outras pessoas, que como eu, têm dúvidas e questionamentos acerca da nossa Religião. [...] Quero deixar claro que não sou doutor, nem professor de nada, sou apenas um *ègbón* (irmão mais velho) que aprendeu alguma coisa e quer dividir com os *àbúrò* (irmão mais novo), por que eu também desejo e gosto de encontrar alguém que divida comigo seus conhecimentos. E, graças aos *Òrìṣà*, sempre encontro alguém para suprir alguma carência ou deficiência que tenho, e, como eu gosto disso, quero fazer o mesmo com outras pessoas que têm também estas carências, e espero que realmente seja útil e do agrado dessa faixa de pessoas a quem me dirijo.¹⁰

AS PESSOAS A QUEM DEDICOU SEU TRABALHO

Às pessoas desejosas de aprender e entender os rituais da religião dos *Òrìṣà*, dedico este trabalho com todo *àsè*.¹¹

¹⁰ *Elégún*, Iniciação no Candomblé, p. 5

¹¹ *Idem*, p. 2.

AS PESSOAS A QUEM AGRADECE

Em primeiro lugar, desejo agradecer ao meu *bàbálòrìṣà*, Carlos de Obalúàyé, por quem fui iniciado no ano de 1966.

À escritora Juana Elbein dos Santos, que através de seu livro impulsionou-me a buscar os conhecimentos dos quais eu necessitava.

Ao escritor Fernandes Portugal, pessoa que muito me ajudou no início de minha busca.

Ao amigo Luís Fernando M. Ferreira (Luís Fernando de *Òṣàálá*), grande estudioso e disseminador da Cultura Negra, que muito me auxiliou na obtenção de boas obras e que facilitou sobremaneira meu acesso à cultura iorubá.

Não poderia deixar de agradecer minha família, que muito me apoiou e incentivou para ir em busca do conhecimento, acreditando que eu seria capaz de conseguir, à minha querida esposa e companheira Wanderly, minha filha Aline, meus filhos Wagner e Altair Filho.

Também os meus agradecimentos à editora Pallas, que acreditou e investiu no meu trabalho, e finalmente, aos meus inúmeros amigos que tanto me incentivaram, gostaria de citar um por um, mas são muitos e

poderia esquecer de algum, o que seria injusto, mas peço permissão para citar apenas um, o *bàbálòòsónyìn* Sr. Helcio Soares dos Santos, um grande amigo, estudioso de botânica, autodidata.¹²

ALTAIR FALA SOBRE AS CANTOS SAGRADOS

Curioso que fui desde criança, ao ouvir as rezas e cantigas, fazia perguntas para saber o significado destas. No entanto, quando não tinha uma resposta evasiva, do tipo: "*você é muito novo para saber disso*", ou, "*todo mundo canta assim e isto não se traduz*", ou ainda, "*isto é segredo e só após X anos você saberá*", não obtinha respostas, coisa que nunca engoli, e que me provocaram grande insatisfação, causando-me mal-estar por ser considerado curioso [...] Isto reacendeu em mim mais ainda a vontade de aprender a língua iorubá, bem como da cultura e visão sobre os *Òrìṣà* e os ancestrais. Então, com o decorrer do tempo consegui aprender, não o bastante para satisfazer minha vontade de saber, mas o suficiente para entender e interpretar grande parte da linguagem e práticas rituais.¹³

Aprendendo, verifiquei que muitas cantigas nossas são cantadas com palavras erradas ou simplesmente expressões onomatopaicas, isto é, apenas imitando sons, ou somente têm som, mas sem letra nem sentido, o que muitas vezes não passa de "enrolar a língua", apenas para dar um falso ar de conhecimento, para impressionar as pessoas recém ou não iniciadas, como se estivessem sendo ditas coisas importantes, o que

¹² *Cantando para os Orixás*, p. 4

¹³ *Idem*, p. 1

deveria sê-lo, mas que certamente a grande maioria não sabe o que querem dizer, ou o que dizem ao cantar, sendo que o vocabulário destas pessoas (entre as quais eu também já estive) resume a algumas palavras soltas, numa mistura de iorubá, fon, e quimbundo, formando uma grande miscelânea.¹⁴

ALTAIR FALA DA HUMILHAÇÃO DO APRENDIZADO.

Sei o quanto é constrangedor você recorrer à ajuda de alguém mais velho, supostamente erudito na *awo* (culto), mas que, ou fica lhe cozinhando em “banho-maria”, sem dar o que você necessita, mas que também não nega, até que você “se manque” e parta para outra. Ou que de cara lhe humilhe e lhe ponha para correr com “dois quentes e três fervendo”; ou ainda, que lhe extorque levando o seu *owó* (dinheiro), fingindo lhe ensinar ou ajudar em alguma coisa.¹⁵

Eu mesmo já tive grandes dificuldades em ter acesso a ensinamentos sobre a liturgia do *candomblé*, pois é muito difícil encontrar alguém que saiba e se disponha a ensinar, espalhando o conhecimento necessário aos iniciados, pois, ao contrário, negam-se e levam para o túmulo tudo o que aprenderam, sem deixar o saber como herança e, sim, aumentando a ignorância geral.¹⁶

¹⁴ Idem, p. 2

¹⁵ *Elégun, Iniciação no Candomblé*, p. 1.

¹⁶ Idem, p. 4

Ademais, tenho conhecimento também de outras pessoas que, como eu, também têm vontade de aprender pelo menos o básico, e encontram grandes dificuldades e obstáculos por motivos diversos, e alguns dos quais não devo comentar para não suscitar polêmicas e contrariar interesses, o que me daria "pano para mangas".¹⁷

Muitos que se dizem detentores do *àsè* e das tradições acharão que estou "escancarando" como bem me disseram algumas pessoas, pois achavam que eu deveria dar aquelas cantigas somente para um círculo fechado de pessoas "mais velhas", e não abrir geral, como fiz. Ora, que me desculpem aqueles que pensam assim, mas acho que os únicos *àsè* e tradições que eles detêm são os de manter a maioria das pessoas do culto aos *Òrìṣà* na ignorância e alienação, para poderem manter o "status quo", daqueles poucos que dominam a maioria com um pseudo "grande conhecimento" acima da massa ignorante e submissa (isso até parece discurso de sindicalista reacionário; não sou sindicalista, mas sou reacionário, ainda bem).¹⁸

ALTAIR FALA SOBRE O NOVO INICIADO

Um *àbìṣn*, ao chegar numa casa, não deve se iniciar logo. Penso que deve frequentar a casa por algum tempo, para ir verificando alguns tópicos importantes, tanto dentro dos rituais em si, bem como da

¹⁷ Idem, p. 5

¹⁸ Idem, p. 78

adaptação à casa e vice-versa, pois a pessoa pode gostar muito da casa, mas não ser aceita por incompatibilidade de ideias ou comportamento.

A recíproca também é verdadeira, pois a casa pode ter grande interesse naquele àbìṣn, que aos poucos vai descobrindo coisas que não lhe agradam. No caso de não haver simpatia, a relação pode ser desfeita sem maiores problemas ou traumas para ambas as partes.¹⁹

ALTAIR FALA SOBRE OJÚBO IORUBÁ

Quando fui iniciado, no ano de 1966, ainda novo, ouvia conversas de algumas pessoas mais velhas dizendo *"...meu pai de santo só assentou meu Exu na obrigação de sete anos, por que iaô tem pressa em ter Exu assentado?"*

Isso me espantava, pois eu pensava que todo mundo tinha que ter logo seu assentamento. Hoje, já não me espanta mais aquilo e tenho também outra maneira de pensar, pois, conforme fui aprendendo, tomei conhecimentos [entre os iorubá] dos ojúbò (assentamentos de culto coletivo, isto é, para uma família, vila, cidade, onde todos da comunidade cultuavam junto), o que me fez pensar questionando os assentamentos

¹⁹ Idem, p. 6

individuais, coisa que hoje eu assimilo tranquilamente. Mas isto é coisa que demanda longa conversa e explicação para sua compreensão.²⁰

Não é costume iorubá fazerem-se assentamentos individuais. Eles costumam fazer um assentamento coletivo, onde todas as pessoas da casa cultuam juntamente, ou ainda numa vila ou cidade, em cujas entradas ficam os ojúbô Esù, onde todos os habitantes do lugar vão cultuar, fazer oferendas, pedidos e realizar sacrifícios de agradecimento. Embora tendo aprendido à nossa maneira afro-brasileira, acho mais lógica e sensata a maneira dos iorubá, mas isto é assunto polêmico. [o grifo é nosso]²¹

ALTAIR FALA SOBRE A POLÊMICA DO IGBÁ-ORÍ

Aí é que começa a história do *igbá-orí*, literalmente, cabaça da cabeça, pois os assentamentos eram feitos em cabaças – *igbá*, daí o nome ter virado sinônimo de assentamento de *Òrigà*, a cabaça do *orí*. Costuma-se fazer assentamentos com as mais variadas coisas para representar o *orí* de uma pessoa.

Esta variedade de coisas deve-se, a que o *orí* seja o que individualiza o ser humano. Como no caso das impressões digitais, ninguém tem *orí* igual ao de outra pessoa, cada *orí* é único e exclusivo daquela pessoa.

²⁰ Idem, p. 5

²¹ Idem, p. 27

Então, faz-se o assentamento numa cabaça ou tigela, o mais comum entre nós, e esse assentamento é cultuado como *igbá-orí*, ou seja, a representação física do *orí-inú* da pessoa.

Tudo bem, este comportamento é usual e corrente. Mas, sem querer ser o único certo, longe de mim isso, eu não concordo com esse tipo de *igbá-orí*, porque eu penso que a melhor representação do nosso *orí-inú* é o nosso *orí* físico, ou seja, a nossa própria cabeça. A nossa cabeça física é a materialização da nossa cabeça interior, acho eu. Qual o melhor objeto para representar o nosso *orí-inú*, que não a nossa própria cabeça? É dentro dela que se instala a outra do *òrun*, por isso, chamado *orí-inú* (cabeça interior).

Mas interior onde? Da cabeça física que também, acho, tem o formato do *igbá* (cabaça).

Quando fazemos um *borí*, nós estamos cultuando esta cabeça interior. E onde nós fazemos os preceitos? Diretamente em nossa cabeça, pois é ali que mora o nosso *ori-inú* e o nosso *Òrìṣà*. Então, é à nossa cabeça que devemos reverenciar, não aquela tigela com alguns objetos que dizem, ser o *igbá-orí*. Digo isso por que acredito assim.

E algumas vezes, quando sou questionado por algumas pessoas que por “n” motivos, perguntam o quê fazer com seu *igbá-orí*. Outros, preocupadíssimos porque seus zeladores não querem entregar ou que pior ainda, despacharam seus *igbá-orí*.

Então, converso com elas dizendo isso que acredito. Grande parte delas se acalma e acaba concordando comigo. Não que eu seja o dono da verdade, mas, há lógica em minha teoria.

Entretanto, se não houver, é um bom assunto para ser pensado por todos. *Igbá-orí* não deveria existir, pois não há lugar melhor para cultivar *orí-inú* que sobre *orí-òde*, porém ficou convencionado o uso dele.

Quanto ao *igbá-orí*, a representação material do *Orí*, a bandeja onde guardamos o double, este contém alguns itens de conhecimento restritos àqueles que tem o seu *ori* "assentado".

Posso, porém assegurar que entre estes itens jamais encontrarás um *òkúta* (ota). *Igbá-orí*, segundo a tradição [iorubá] de Òrìṣà, **não leva òkúta**. (o grifo é nosso)²²

ALTAIR FALA SOBRE "QUALIDADES DE ORIXÁ"

Segundo os conceitos yorùbá, o Òrìṣà é uno, para eles não existem as tão chamadas "qualidades" que temos aqui no Brasil.

²² Esta informação revelada por Altair em 1995, foi confirmada pelo Awo Aikulola Iwindara, conforme podemos ver aqui <<http://www.luilzmarins.com.br/p/biblioteca-orixas.html>>.

Lá, eles cultuam um *Òrìṣà* em cada casa separadamente. Tendo casas, onde somente se iniciam filhos de *Ògún*; outras somente de *Ṣòṅgò*, outras ainda, somente de *Òṣàálá*, e assim por diante, etc. Esses rituais de iniciação são feitos no templo do *Òrìṣà*, onde fica um assentamento comum a todos, chamado de *Ojúbo*. Não existem *igbá* individuais.

[O conceito] para eles [é que,] se for assentado mais de um *igbá*, a força será divergida e dividida entre esses *igbá*. Ao passo que, se todos os rituais forem feitos num único *igbá* ou *ojúbo*, essas forças convergirão e se somarão, aumentado assim o *àṣe* para a casa e para todos.

Ainda, nos festivais em louvor aos *Òrìṣà*, quando da incorporação desse *Òrìṣà*, está se fará num único filho, não importando quem quer que seja. Então, numa multidão ninguém sabe quem será o escolhido para incorporar aquele *Òrìṣà*, e quando isso acontece, os demais filhos respeitam e aceitam aquele transe como o único porque aquele foi o filho escolhido pelo *Òrìṣà* para manifestar-se.

Ao virem para o Brasil como escravos os nossos antepassados trouxeram consigo o culto aos *Òrìṣà*. E com o passar dos anos a religião foi se enraizando aqui. Durante esses séculos que se passaram, muitas coisas se perderam, tais como rituais diversos e a própria língua africana mãe, diluindo-se quase que totalmente, pois atualmente a grande maioria das pessoas da religião não têm conhecimento da língua ritual. E isso ensejou uma série de equívocos, tais como "qualidades de *Òrìṣà*".

Alguns *Òrìṣà* que eram cultuados antigamente e cujos cultos se perderam no tempo, em grande parte, pelo famigerado "segredo", que só serviu para nos legar uma grande dose de ignorância sobre a nossa própria religião; perderam seus cultos individuais e passaram a serem cultuados como espécies de outros *Òrìṣà* assemelhados, como no caso de:

Airá, que não é qualidade de *Sàngó*;
Ògunté, que não é qualidade de *Yemọ́njà*;
Òpàrà, que não é qualidade de *Òṣún*;
Erinle, que não é qualidade de *Òsòòsi*;
Sòrókè, que não é qualidade de *Ògún*;
Gbálè e *Oníra*, que não são qualidades de *Oya*;
etc...

Alguns desses *Òrìṣà* tinham cultos semelhantes aos destes outros, então, o brasileiro os inseriu como iguais e assim ficou.

Ou ainda, [tal nome] é simplesmente um *oríkì* pelo qual o *Òrìṣà* é chamado, e pelo desconhecimento da língua yorùbá, acabaram virando mais "qualidades".

ALTAIR FALA SOBRE EGÚNGÚN

Os iorubá que tem o culto a *egúngún* como tradição familiar, tem um membro da família, que seria uma espécie de sacerdote do culto de *egúngún*, assim como nós incorporamos os *Òrìṣà*.

Declaram que, quando eles vestem o *àgò* (a roupa sagrada de *egúngún*), é que eles são possuídos por uma força de *éégun*, e são capazes de realizar proezas incríveis e inexplicáveis. Eles acreditam que os ancestrais estão mais próximos deles do que as próprias divindades.

Aqui no Brasil, o culto de *egúngún* dá-se de maneira mais ou menos idêntica, com os mesmos princípios básicos e litúrgicos, mas dizem que, em vez de ser uma pessoa que incorpora o *éégun*, ele "brota" da terra após as evocações proferidas pelo *ajé*, materializando-se sob as roupas confeccionadas para eles, isto é, **dizem que eles surgem simplesmente do nada**, e que são apenas espíritos que estão sob as vestes. (o grifo é nosso).

Eu peço agô se estiver errado, mas como a maioria dos filhos de *Ògún*, sou cético, pois se assim fosse, esse homem que tem tantos poderes e que pode materializar o espírito de um morto ao seu bel-prazer, seria, no meu entender, o próprio Deus, ou no mínimo um semideus para ter tanto poder para manipular as forças do além e os espíritos daquela maneira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, as reflexões de Altair são extremamente polêmicas, mas atuais, e se colocadas em prática, modificaria não apenas o rito, como a filosofia do Orixáismo²³.

Altair contestou a feitura do *igbá-orí* e o uso do otá como seu objeto simbólico, contestou as qualidades de Orixá, contestou os arrogantes e prepotentes que se julgam os únicos detentores do saber, contestou os exploradores da fé, contestou a mentira apregoada no culto de *egúngún*, contestou os pseudoconhecedores da língua ritual.

Em nosso entender, embora Altair nunca tivesse declarado isso (se o fez, não sabemos), o seu pensar, na época, era o que se chama hoje de "reafricanização".

Entretanto, sua reafricanização, se assim podemos dizer, muito se distancia da reafricanização que hoje vemos, pois Altair, olhando para a matriz iorubá, ao contrário de muitos, **não tenta reinventar o candomblé**, ao contrário, sua fala, é libertadora e iluminadora, esclarecendo as consciências, e pacificando os espíritos. (o grifo é nosso)

²³ Nome genérico para todas as formas religiosas das religiões afrodescendentes de matriz iorubá.

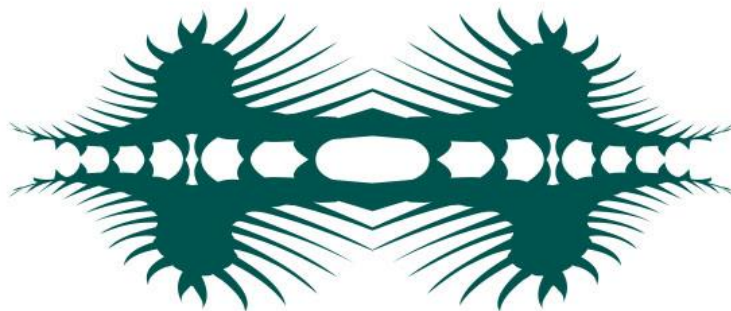
Altair não recria o *Igba-ori* com *okuta* ou com elementos próprios do jogo de búzios. Altair não reinventa o método divinatório tal qual vemos hoje, quando um babalorixá bate os búzios oito vezes para tirar odu Ifá, sem legitimidade para tal. Altair não recria nomes de orixás para adequar-se às nações Iorubás, antes desconhecidas, e agora disseminadas pela internet. Não, Altair não faz nada disso.

Assim, muitos sacerdotes de hoje deviam olhar para trás e ouvir a voz desse agora ancestral, para que o àsê volte a fluir como antes.

Não sabemos dizer se as ideias de Altair fossem colocadas em prática, principalmente no que diz respeito aos assentamentos individuais, seriam benéficas ou maléficas ao povo de santo e aos segmentos sociais diretamente ligados às religiões afro-brasileiras, sejam clientes, comerciantes, ou estudiosos, etc., mas são temas relevantes que merecem ser lembrados, e talvez, reconsiderados.

De qualquer forma, Altair T'Ogun é uma daquelas pessoas que merecem ser lembradas por todos nós, e este foi o motivo principal deste texto.

Ní ìròn tīrè (em memória dele).



BIBLIOGRAFIA

OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás*, Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

_____. *Elégùn, iniciação no candomblé*, Rio de Janeiro, Pallas, 1995.

_____. *Àsege, o reinício da vida*. Rio de Janeiro, Ed. do autor, 1999.



O PALÁCIO DE ÒYÓ

Por Erick Wolff8

20/01/2015

Coletamos informações direta com a embaixadora do *Aláàfin*, responsável pelo resgate cultural do Palácio do *Aláàfin* e de *Ọ̀yó*.

A tradição que o *Aláàfin* depois de coroado, é *Akin*²⁴ *Ọ̀rìgà*, e é Tabu entrar pela porta, tem que entrar pela parede, devido aos rituais que ele passa. Após estes rituais o *Aláàfin* não é visto como uma pessoa comum. Esta energia é passada em *Kòso*²⁵, onde ele jamais poderá voltar.

Abrirão uma entrada ao lado direito do palácio, ele entra de costas, não pode entrar de frente, devido aos rituais o *Aláàfin* também entrará de costas e sai de frente, após a sua entrada fecha este buraco na parede. Este buraco recebe o nome de *Kòbì*, relaciona-se a entrada ou corredor.

²⁴ Akin – Bravura, intrepidez, valentia. (Beniste)

²⁵ *Kòso* – Local na antiga cidade de *Ọ̀yó*, onde viviam os devotos de *Ṣàngó*

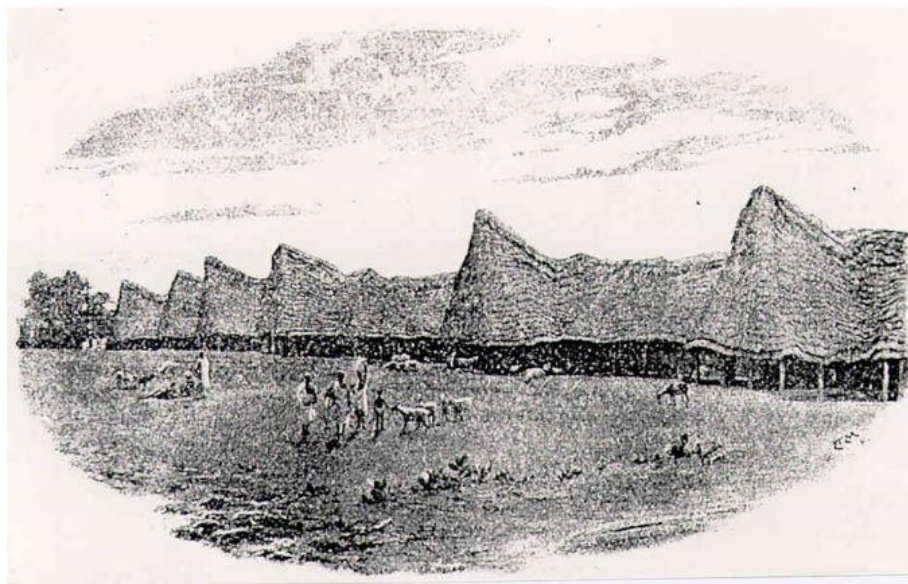


Figura 1 - Imagem do palácio do Alááfin em 1900



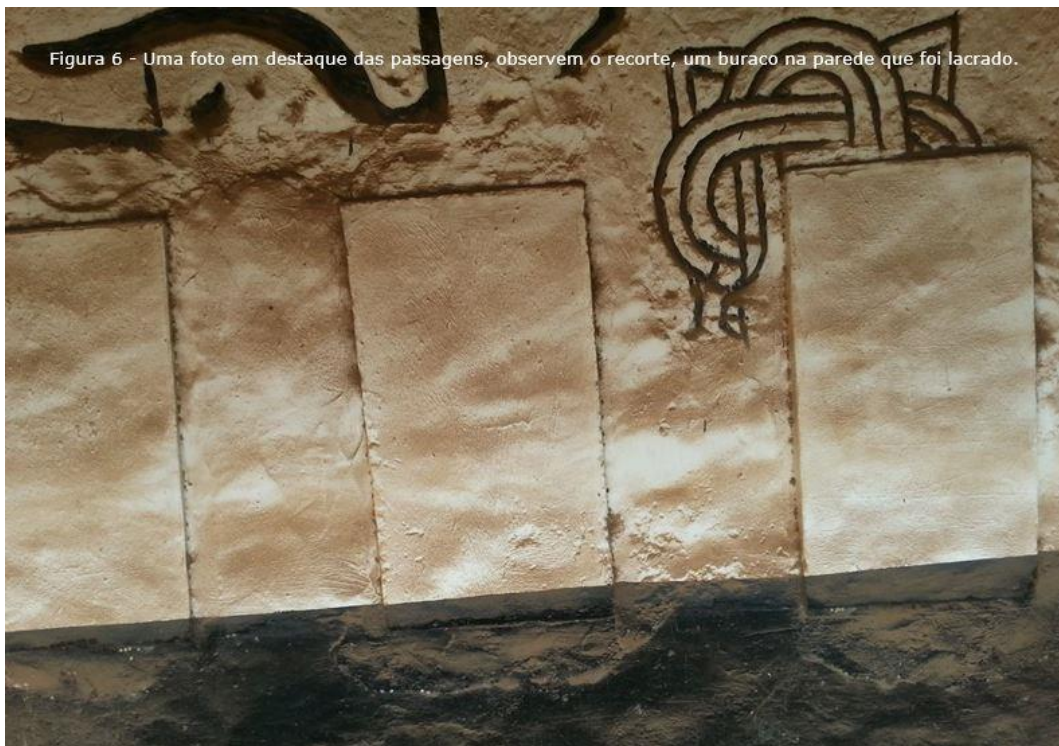




Figura 4 - Este é o lado direito da entrada do palácio.

Figura 5 - A parede da entrada do lado direito do palácio. Observem as três entradas lacradas, por onde o *Alááfin* passou durante a entronização.





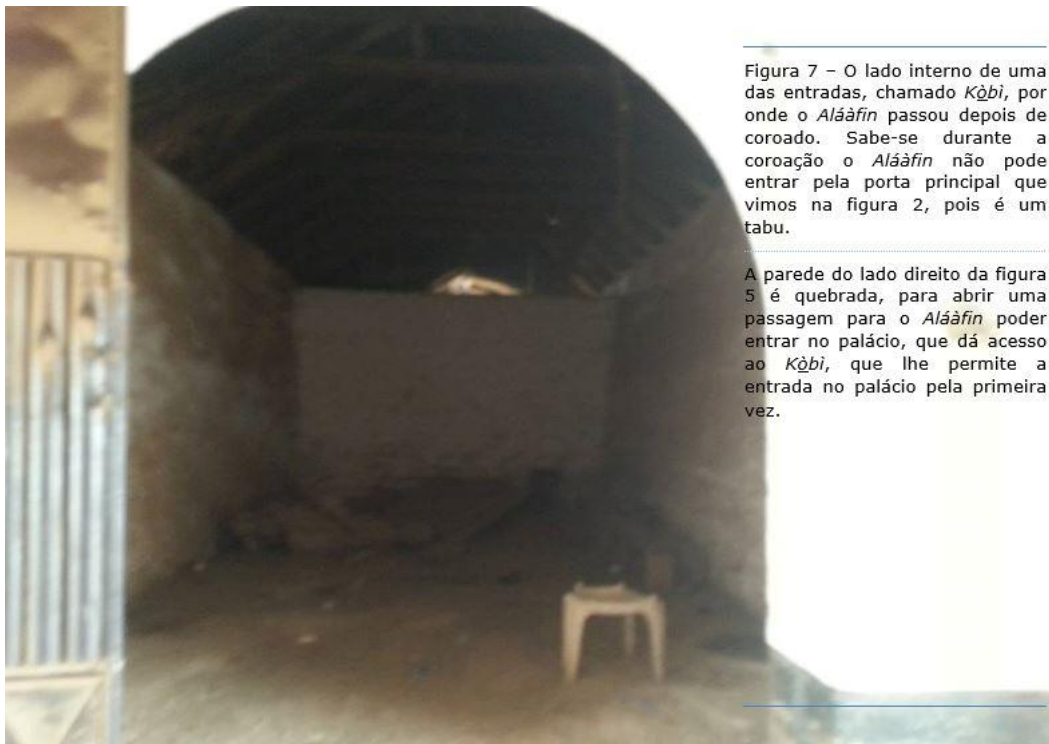


Figura 7 – O lado interno de uma das entradas, chamado *Kòbì*, por onde o *Aláàfin* passou depois de coroado. Sabe-se durante a coroação o *Aláàfin* não pode entrar pela porta principal que vimos na figura 2, pois é um tabu.

A parede do lado direito da figura 5 é quebrada, para abrir uma passagem para o *Aláàfin* poder entrar no palácio, que dá acesso ao *Kòbì*, que lhe permite a entrada no palácio pela primeira vez.

Figura 8 – Òyó 1908, O Aláàfin de Òyó, Adeyemi I, e as suas esposas.



Figura 9 – Adeyemi II foi o pai
do presente *Aláâfin*



Figura 10 – Entronado em 1971, o atual *Alááfin Qba (Rei)* Ladeyemi III, completou 44 anos de reinado.





Figura 11 – *Ojúbô* (santuário) *Ògún* no palácio do *Aláàfin*.

Figura 12 – Detalhe do principal santuário de *Ògún* no palácio do *Aláàfin*.

Conforme a tradição o festival de *Sàngó* não começa sem homenagear *Ògún*.

Festeja-se *Ògún* um dia antes do festival de *Sàngó Kòso* começar.

Ògún Ojúbó no calendário pode ver que *Ògún Ojúbó* começa 29 e no mesmo dia, durante a noite começa *Sàngó*.



Figura 13 – *Ògún* no mercado *Akesan*, vinculado ao palácio do *Aláàfin*, neste mercado tem um *Èṣù* com o mesmo nome, conforme podemos ver na imagem.





Figura 14 – Imagem do mercado Akeshan.



Figura 15 – Intrumento *Sekere*

Fonte – Paula Gomes, fundação Òyó
www.paulagomesfoundation.com

Provérbio Iorubá

A-báni-gbé kì í yáná; a-bòrìṣà kì í sun òtútù; ẹyin gégé kì í gbé àwùjọ;

ilé kannáà ni wọn kọ fún àwọn mètẹ̀ẹ̀ta.

Um convidado não se aquece pelo fogo; um sacerdote ou a sacerdotisa não dorme no frio; um ovo delicado não sobrevive em uma multidão; a mesma casa foi construída para os três.

(Conheça a si mesmo e seu lugar.)

ÒGÚN E A SERPENTE.

(Revisto e aumentado)

Por Erick Wolff
Pesquisador Independente e
Autodidata
23/02/2015

INTRODUÇÃO

Desafiando os conceitos afro-religiosos atuais, sobre *Ògún*²⁶ a divindade do ferro, na cultura *Yorùbá*, nos deparamos com *Ògún* sendo cultuado no vulto de uma serpente dando o bote, no *òrìsàismo* afro-sul (Batuque), mais comum vermos este vulto no *Ávágã*²⁷, este que fica na frente do templo, na casa do *Bara Lòde*²⁸. Encontraremos até outros *Ògún* sendo cultuado no Vulto, como *Onira*, *Ologbé*, *Ajiola* entre outros que são cultuados dentro do *Yara-bq*²⁹. Tal costume foi motivo de mistério e questionamento entre os sacerdotes que não pertencem à cultura *òrìsàista* Afro-gaúcho ou até mesmo do próprio Batuque, pois o símbolo da serpente até então era considerado exclusividade ao culto *Djedje* para o *Vodun Dã*³⁰ ou conhecido por alguns como *Obessem*.

A serpente é uma insígnia de poder e magia que segundo a cultura Afro-brasileira, esta não deveria estar associado ao *Òrìsà-irin*³¹, mas qual seria a



²⁶ *Ògún* – *Òrìsà yorùbá*, senhor do ferro e da guerra.

²⁷ *Ávágã*; Guerra - *Wan* (*uãm*), *Whan* (*urram*), *Ahuan* (*arruam*), *Aguan* (*agu-am*), *Ava* (*ává*). Tribos que compõe o jeje (uma das) - Gans (*gães*), *Popos* (*pópós*).

²⁸ *Bara Lòde* – *Òrìsà Ègù que faz ojúbq* (assentamentos aos quais contém os fundamentos desta divindade).

²⁹ *Yara-bq* - Pequeno quarto sagrado para rituais e sacrifícios às divindades do templo.

³⁰ *Vodun Dã* - *Dan*, *Dã* ou *Bessém* no Brasil, *Dan Ayido Hwedo* ("serpente arco-íris") no Benin ou *Damballah* no Haiti é o vodum da riqueza, bastante popular entre os *fon*.

³¹ *Òrìsà-irin* – Deus do ferro.

possibilidade desta divindade carregar uma serpente, fora do seu culto? Foi pesquisando que chegamos até um documento que relata e associa a serpente ao culto de *Ògún*.

Nada do que foi dito até agora – sobre as devoções individuais dos ferreiros e outros que trabalhavam com ferro, ou sobre a importância de *Ògún* na comunidade *Yorubaland* – desafia a noção, de devotos na literatura, que (como um dicionário de Abraão) é adorado apenas por homens, e não por mulheres. "Isto parece fazer sentido simbólico para uma" divindade do ferro e da guerra, mas não é verdade, vem Pierre Verger dar um relato detalhado da participação das mulheres como *Iyawòrìṣá*³², "*Gemmes Dediees a l'origa et Qui Chantent Pour Lui*" em um festival de *Ògún*, *Igbo Nàgò*³³, nas aldeias de *Hodo* e *Ijèsà*³⁴, e Margareth Drewal descreveu uma mulher possuída por *Ògún* não muito longe de *Igbogila* em *Egbado*.

Para o mais prosaico exemplo de devoção feminina para *Ògún*, foi o açougueiro mulher observado por E.M. *Lijadu* em *Ondo*, em 1892. Quando ela entrou na sua barraca no mercado, ela recolheu suas ferramentas de ferro, para dividir os pedaços de *Obi*³⁵ e jogou várias vezes sobre eles, e ofereceu alguns encantamentos "A questão é *Lijadu*, ela disse que era consultora da *Ajé*" a deusa do dinheiro através de *Ògún*, deus do ferro [e que] *Ajé* promete enviar-lhe muitos clientes com muito dinheiro para levar para casa depois do mercado" este *Ògún* / ligado à *Ajé* é atestado de outra forma, e , como

³² *Iyawòrìṣá* – Iniciada no ritual para *òrìṣá*.

³³ *Igbo Nàgò* – O povo de *Igbo* (formação da palavra *Ibo*; *Ídì Ìgbò* no idioma *Igbo*) são um grupo étnico do sudeste da Nigéria.

³⁴ *Hodo* e *Ijèsà* – São um sub-étnico dos *Yorùbá*.

³⁵ *Obí* – Noz de cola, conhecida como *Kola Acuminata*, muito comum na religião *Yorùbá*.

ritual de uma mulher dirigida para a riqueza pessoal, que talvez possa ser visto praticamente igual a riqueza pessoal, pode ser visto como possibilidades praticamente semelhante para o Culto de *Orí*³⁶, que era popular entre as mulheres ricas em *Yorubá* central e sudoeste, mas de uma forma aparentemente ausente do leste. Conforme descrito aqui por *Lijadu*, tais elementos do ritual como a quebra do *Obi* sobre ferramentas de ferro parecem idênticos aos praticados por ferreiros do sexo masculino. Mas a principal forma de *Ògún* aparecer nos jornais da CMS como objeto de trabalho para as mulheres é bastante diferente: não como ferro, mas como uma serpente. Não era apenas um culto feminino, embora as mulheres eram mais ativas na mesma (como, aliás, na maioria dos cultos de *Òrìṣà*). O relato mais dramático do Culto de *Ògún-Ejò*³⁷ respeito a Ijaye em 1855: Era o festival anual da *Ifá Are Kurunmi*, governante despótico da cidade, e grandes multidões se reuniram diante da porta da sua comunidade. A maioria deles estavam a ser dito "Veneradores do chamado de *Ògún Òrìṣà* ou *Ejò*", para a falecida mãe *Kurunmi* havia sido um de seus principais devotos, assim guardava na memória dela. Figuras de cobras em diversos tamanhos, nas diferentes partes do reboque foram trazidas para "Jogar" com *Kurunmi*, mas ele não iria permitir que dentro de sua própria casa [o catequista diz Charles Phillips], pois ele tinha medo delas. Então, eles foram exibidos em uma plataforma criada na frente dela. Os adoradores ao procurá-los os levaram em seus braços: menos irritada, alguns tinham até seis metros de comprimento e tão grossa quanto à coxa de um homem. O povo olhava-as com curiosidade e louvor.

"Fonte - Africa's - *Ògún* - Old Word and new 1997 - Indiana University Press - pág 272"

³⁶ *Orí* - Cabeça, os *Yorubá* consideram que há *orí* física e *orí* abstrato vinculado ao destino.

³⁷ *Ògún-Ejò* - *Òrìṣà Ògún* representado por uma cobra

O *Ojubô* de *Ávágã* e *Lòde* deverá ser tratado preferencialmente por homens e algumas vezes as mulheres possuem acesso, porem neste caso somente será liberado para aquelas que passaram pela menopausa, apesar que sabemos que há iniciadas para o *Bará Lòde* e o *Ògún Ávágã*. O ritual para esta divindade será feito junto com o *Bará Lòde* que divide os cortes de 4 pés, separando apenas os bichos de penas, aves vermelhas para o *Bará* e prateados (malhados de preto com branco, não é carijó) para o *Ògún*, esta divindade que tem o seu ritual e trato próprio muitas vezes é o segundo a comer na frente da casa antes dos *Òrìṣà*, ele é então considerado uma divindade cultuada a parte do *Irúnmolè*³⁸ do *Bàbá*³⁹ ou *Iyá*⁴⁰, que deverá ter outro *Ògún* no *Yara-bô* compondo os fundamentos da casa.

O primeiro *Òrìṣà* de *Kurunmi* foi p próprio *ṣàngó*, muito semelhante (embora invertida) a ligação da família de *ṣàngó* e *Ògún* que surgiu durante uma visita da pastoral *Ota*: um devoto feminino de *ṣàngó* com um filho dedicado a *Ògún*, com uma cobra que era mantida em uma cabaça onde era alimentada com ratos.



"*Mónamóná*" - *Serpente* - álbum do Antonio dos Srs Penna

³⁸ *Irúnmolè* - Divindades cultuadas entre as nações de matriz Africana

³⁹ *Bàbá* - Pai

⁴⁰ *Iyá* - Mãe

Mas o culto era mais comumente encontrado quando seus membros foram para a cidade com seus *Ògún-Ejò*, oferecendo bênçãos em nome do Deus, e recebendo presentes de búzios (na essência, sacrifícios) em troca. Um pastor Africano em *Abeokuta*⁴¹, em 1852, encontrou duas mulheres," um dos quais tinha uma grande serpente enrolada no pescoço, enquanto o outro como um arauto saiu antes de cantar e exaltar o Deus de *Ògún* o ferreiro [sic]. Muitos anos depois, outro, na estrada para o campo de Ibadan na *Ikirun*, reuniu-se a um "encantador de serpentes", que foi uma vez até à igreja em *Ibadan* com um amigo cristão, ele repreendeu alguns "iniciados que trabalhavam para *Ògún*, uma forma de ganhar seus meios de subsistência" Voltando para *Ibadan*, um catequista disse uma mulher sentada à beira da estrada e com ela havia uma cobra que recebendo algumas mensagens dos búzios para alguns poucos transeuntes, que *Ògún* não era o verdadeiro Deus para os trabalhadores Um viajante missionário metodista foi visitado por um encantador de serpentes "fêmea" no Oyo em 1890 Carly. Nosso último vislumbre do culto está novamente em *Ibada*, quando uma mulher encontros europeus missionários "sentado à beira da estrada uma mulher velha, uma adoradora de *Ògún* com uma serpente enorme enrolada em volta do corpo, e ela pedindo esmolas do povo. Algum missionário deve ter fotografado a *Ològún* idosa do sexo feminino, intitulada "uma encantadora de serpentes", que é mostrado na figura.

⁴¹ *Abeokuta* - É a capital do estado de *Ògún* na Nigéria.

Esta consultava o culto de *Ògún* sem ter ido ver despercebido na literatura secundária, para salvar a referência de uma breve passagem em *Pleoples Talbot Nigeria* do Sul (1926) para encantadores de "serpente", que adoram [Ogum] sob o disfarce de uma cobra Smallish chamado *Mónà-moná*. Isso não soa como deveria de algum conhecimento muito estreito com o culto, uma vez que os meios *Mónàmoná* "*Python*", que melhor se encaixa na descrição das cobras grandes que às vezes ocorrem em reportagens testemunhas do século XIX. Evidentemente apagada da memória dos informantes do educador Abraão em Ibadan no início dos anos 1950 (juntamente com a memória das mulheres que também adoravam *Ògún*), parece que provavelmente morreu rapidamente no início do século XX. A velha senhora a

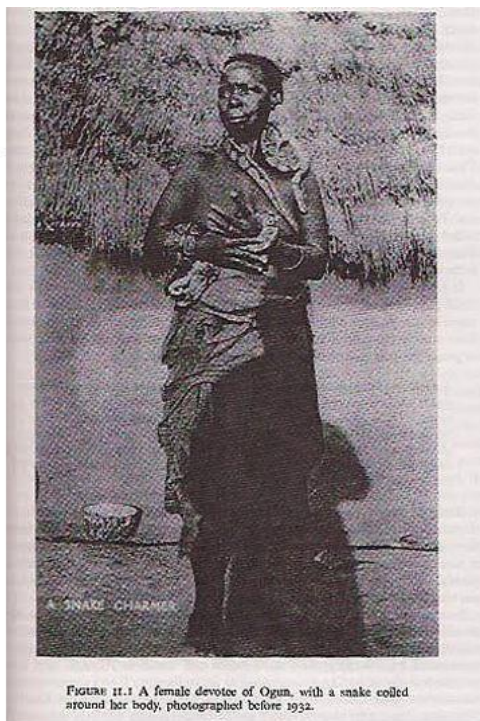


FIGURE 11.1 A female devotee of Ogum, with a snake coiled around her body, photographed before 1932.

quem a conheceu Fry cobra perto da igreja kudeti em 1911 deve ter sido um de uma banda em declínio. Parece provável que tenha morrido mais cedo entre os Egba do que entre os Oyo Yorubá: a referência *Abeokuta* único é a partir do 1850, enquanto que para as áreas de Oyo continuar no 1880 e posterior.

Esta parece ser apoiada pela referência confundida com o culto na história do Harding e revendo resumo da religião Egba, em 1888, ele enfatiza a importância de *Ògún* numa listagem de de *Òrìṣá* que vai falar sobre *Òrìṣá Oko* e *Yemoja*, e à direita no final notas que a adoração é também dado a uma serpente chamada "Manumanu" explica Harding ao link "*Mónà-moná*" claramente com *Ògún*, se não é devido a incompreensão ou ignorância, sugere que esta forma de culto de *Ògún* era até então não são UF extinto em *Abeokuta*.

Não é fácil, na ausência de provas de outros tipos de papéis fora da CMS, explicar o porquê do culto de *Ògún* deve tomar este conceito. Mas uma dica final negativa nos dá uma pequena ajuda. Existe apenas uma referência para *Ògún-Ejò* fora das zonas central e ocidental, mas é uma exceção que parece confirmar a regra de que esse culto foi exótico para o leste:

Na Ondo em 1878, "um homem e *Ògún* Deus, abençoando o povo em seu nome ... [e obtendo] grandes quantidades de búzios em troca". Mas no dia seguinte um dos chefes trimestre olhava contra eles exibindo-se nesta rua e ameaçou cortar as cobras em pedaços. Isso provocou uma

revolta popular contra eles, e Lisa [chefe mais poderoso dos *Ondo* do dia] aconselhou-os a sair da cidade.

"Fonte - *Africa's - Ògún - Old Word and new* 1997 - *Indiana University Press* - pág 272"

Há muitos anos atrás chegamos a conhecer um *Elégún* desta divindade, sua manifestação não é das que permanece muito tempo no barracão, sua dança se apresenta como todos os *Ògún*, entre seus paramentos ele pode carregar uma cobra viva e ou um vulto feito em ferro, alguns casos podem ser confeccionados espadas onde o guarda-mão e o cabo são adornados com uma serpente, usando cores verdes e vermelhas. Uma característica deste *Ògún* é o seu *Igbe'hun*⁴² que é semelhante ao do *Bara Lòde*, porém não assume características do *Bara*, ele é um *Ògún* e mantém sua identidade como tal. Mas não deve ser despachado no *Yara-bo* e sim na porta do barracão em pé com as costas virada para a rua, é uma divindade da rua e será tratado com detalhes pertinentes ao seu fundamento.

Desde que a terra de *Ilè-Ifé* era praticamente deserta, neste momento, parece bastante provavelmente que estes dois empresários religiosos não eram próprias IFES, mas os *mercados dos Oyos* de *Modakeke* e adjacentes, onde o culto deve ter sido tão prevalente como era em *Ibadan* ou *Ijaye*. No entanto, que pode ser que os *Ondos* assumiram claramente o grande mal que estranhos deveriam por um fim de apresentar suas divindades mais importantes, de tal forma um tanto estranho. Portanto, precisamos buscar uma explicação em termos que se aplicam

⁴² *Igbe'hun* - *gbe* (grito) *ohun* (fala) - uma forma identificada de cada divindade se apresentar, que ao se fazer presente no *Àiyéla* deve dar seu *Igbe'hun*..

especificamente à situação na região *Yorubá* central e ocidental. *Daomé* pode parecer uma fonte possível, uma vez que tinha duas divindades cobra notáveis. Havia a *Dangbe vodun*, representada por uma cobra grande em seu centro de culto principal em *Uidá*, e também adoraram ao longo da Lagoa, na medida *Badagry*, e houve também a serpente do arco-íris de *Dan*, também conhecido como *Aido-Hwedo* ou (pelo *Yorubá*) *Osumare*, cujas origens foram localizadas ao norte do país *Mahi Abomey*. Mas nenhuma dessas parece ter qualquer afinidade com *Ògún* (ou com o *Gu*, a sua forma *Dahomean*). Em qualquer caso, uma explicação de um culto em termos das origens externas é menos útil do que uma que lida com o seu significado intrínseco. Infelizmente, a falta de provas externas para complementar as contas fino nas revistas CMS impede mais do que a especulação mais hesitante. A serpente um simbolismo em geral, pode transportar um número de conotações diferentes, mas uma das mais difundida é a de terra, poder enraizar ou aglutinar, e isso na maioria das tecnologias de produção do ferro, mineração e fundição, muito praticada na região *Yorubá* central e ocidental. *Ògún*, como cobra, evidentemente, teve o seu coração nas cidades de *Oyo*, onde *Ògún*, apesar de não atingir o grau de reconhecimento cívico que entrou no ferro-come vindo do leste, foi, no entanto, um culto antigo, provavelmente mais do que *šàngó*. Foi em *Oyo* na década de 1950 que Peter Morton-Williams deparou com a *Alajogun Òrísá*, uma refração de *Ògún* conhecido como a divindade de luta. *Alajogun*, ao contrário de *Ògún*, foi representado na forma humana, e em uma instância foi acompanhado por sua esposa *Oke Ijemori*, ela de pé com uma cobra em volta do pescoço (por ela foi dito queria jogar para eles)! Suas crianças estavam *Hills (oke)*, e uma pergunta se o ferro-circular foram particularmente

destinados como mais adequado para um símbolo deste grande poder, tirando da terra o que *Mónàmoná*, a Python?

"Fonte - Africa's - Ògún - Old Word and new 1997-Indiana University Press - pág 273"

Este Ògún tem permissão de permanecer dentro da casa quando inicia o *Sirrum*⁴³, acompanhado do *Legba*, *Zina*, *Lòde*, *Oyá*, *Shàngó* e *Xapanã* que dão o start no aos rituais dos fúnebres. Para que este ritual possa ser executado fechamos o *Yara-bô*, apagamos as velas cobrimos o *Igbá-Òrìṣà*⁴⁴, *Igbá-Orí*⁴⁵ e abrimos nosso *balé*⁴⁶, local sagrado e escondido aos olhos dos visitantes, pois ali repousa o passado e o presente. Somente os que possuem *Oyè*⁴⁷ podem participar e ajudar nos rituais do *Sirrum*.

Um dos pontos mais curiosos talvez seja que quando preparamos o corpo do *Lailêmi*⁴⁸ louvamos para as divindades acima citadas, para logo a seguir começar com os cânticos do *Arissum*.

O *àṣẹ* personificado por Ògún dirige a energia – que impele a novos reinos preparando o novo chão, e realiza ordinariamente a renovação. Ògún representa realização, exploração, e inovação (celeiros 1980). Penetra as fronteiras do desconhecido – a floresta, o chão de batalha, e as orlas da sociedade. Ele reina e a humanidade se beneficia e em algumas ocasiões destrói partes dela, e

⁴³ *Sirrum* – Ritual fúnebre

⁴⁴ *Igbá-Òrìṣà* – Vasilha e paramentos que compõe o assentamento do Òrìṣà.

⁴⁵ *Igbá-Orí* – Vasilha e paramentos que compõe o assentamento do *borí*

⁴⁶ *Balé* – Local para o culto aos ancestrais

⁴⁷ *Oyè* – Cargo, título que determina a hierarquia dentro do templo.

⁴⁸ *Lailêmi* – Morto, inanimado.

nesta missão ele é insaciável, tenaz, e inflexível. Seu caminho está frequentemente cheio de perigos inesperados. É a natureza do *Ògún* pode ser rápido, direto, e forte. Sendo criativo ou destrutivo, sua dinâmica pode ser caracterizada como explosivo. Muitos dos símbolos do *Ògún*, tal como a cobra do *Àgbaadù*⁴⁹, representa seu *àṣẹ* pequena e preta, com uma listra vermelha no seu pescoço, o *Àgbaadù* ou Cobra inevitavelmente é muito rápida, maliciosa, e letal e, por causa de seu tamanho pequeno, pode atacar as pessoas completamente por surpresa. O ferro também personifica o *àṣẹ* do *Ògún* (cf. H. Drewal, capítulo) coerente com a natureza do seu poder, nas ferramentas de ferro quando usado pelas pessoas nas ações do trabalho e desempenho prontamente, vigor, e uma liberação explosiva. Como os atos do *Ògún*, nestas ações podem ser criativos, mas ele se cala também se destrói intencionalmente ou acidentalmente. Trabalhar com ferro, homem assim partilha da força dinâmica do *Ògún*. Por isso, ação humana pode ser vista derivada mente e relativa desta força metafísica, ou definitivamente *àṣẹ*, este relacionamento entre ação humana e força metafísica em grande parte explica a necessidade das pessoas que usam ferramentas de ferro nos sacrifícios de *Ògún*. Os indivíduos revitalizam *Ògún* por sacrifício de modo que possam partilhar desta vitalidade e comungar com ele em segurança. A fala de *àṣẹ* do *Ògún*, portanto, é ouvido e é observado. É expressando fisicamente e audiovisualmente na dinâmica de dança e desempenho oral. Tanto dança como expressões vocais são esforços físicos com tempo expressando e tomando atitudes, espaço, peso, e fluxo (bartenieff 1980). Talvez uma combinação de prontidão, vigor, e sinceridade expressada numa liberação explosiva de energia

⁴⁹ *Àgbaadù* – Assentamento deste *Ògún*

que repete-se frequentemente nas imagens de representativa do *Ògún*; estas mesmas qualidades também são aludidas no físico e comportamental dos muitos objetos e seres, como o ferro e a cobra do *Àgbadù*, com compor seu complexo simbólico. A seguinte análise das qualidades dinâmicas de textos orais e dança específico a *Ògún* demonstra como exhibe o *àsẹ* de *Ògún*. Uma das imagens dominantes do *Ògún* é isso de destruição. Os celeiros, aliás, *Ògún* de pareceres "uma metáfora para os poderes perigosos e destrutivos da humanidade" (1980). Seu *Itan* oral de elogio que reforça a imagem destrutiva:

- 1 *O p(a) ọkọ s(i) oju ina*
- 2 *O p(a) aya s(i) marido*
- 3 *O p(a) won wẹrẹw ẹrẹ as l(i) (o)de*
- 4 *Ògún ni ẹjẹrẹngun ilê alaigbọran*
- 5 *Gbe orí olorí sawísa*
- 6 *O wo (o)ko Oloko rojọ rojọ*
- 7 *O pọn (o)mi si (i)lẹ ti ẹjẹ wẹ*
- 8 *Ògún l(i) ọn jẹ agbe (i)rin Omo pa Omo*
- 9 *Sare m(u) omí wa o pa meje*
- 10 *Ọkurin giri bí ẹni si lẹkun*
- 11 *O pa s(i) otun o ba otun jẹ*
- 12 *O pa s(i) osí o ba osí jẹ*

- 1 Ele que mata o marido antes do fogo,
 - 2 Ele que mata a esposa no antes,
 - 3 Ele que mata pequenos para libertar o exterior.
 - 4 *Ògún* é a folha na casa do homem feroz e orgulhoso.
 - 5 Ele que calcula a cabeça de outro livremente.
 - 6 Ele que aponta no pênis de homens.
 - 7 Com água na casa que ele lava com sangue
 - 8 *Ògún* que faz o abate de criança brincando com o ferro
 - 9 Ao carregar água ele que mata sete (as pessoas)
 - 10 Tremores de homem como alguém que abre a porta
 - 11 Ele que abate no direito de *Ògún* e destrói no correto
 - 12 Ele que mata na esquerda e destrói na esquerda. (borda 1967)
- "Fonte - Africa's - *Ògún* - Old Word and new 1997-Indiana University Press - pág 204"

Para a nossa cultura, ou acredito que seja para as muitas culturas afro-brasileiras o *Òbe*⁵⁰ pertence ao *Ògún*, o ferreiro que forjou as armas para os Deuses, nos deu a faca para que pudéssemos cortar e oferecer sacrifícios para todas as divindades, não começamos nem um ritual sem antes louvar o ferreiro e pedir permissão para que possamos iniciar os rituais. Acredito que a ligação do Ávãgã surge no assentamento do

⁵⁰ *Òbe* - Faca

Àgbaadù neste mesmo onde come a Òbe e que usaremos para todos rituais pertinentes à rua, e seus caminhos.

Uma reza cantada para ele, que representada um guerreiro lutando, cortando e se defendendo, que costumamos tirar logo após despachar o *Èkomi*⁵¹ onde aqueles que foram para a rua levando o carregio voltam para o salão, ou no início do toque logo após louvar os *Bara*. Facilmente notarão a mistura de uma ou outra palavra *yorubá* ao *djedje*, talvez tenha isto tenha acontecido no início onde os nossos respeitos antepassados misturaram, talvez pela falta de informações que temos hoje, isso deve ter ocorrido, mas nada fatal proporcionou à nossa cultura.

Chouchou Cho nyi pa dô

Gan gan gan Cho nyi pa dô

(Baseado no vocabulário *djedje e Yorubá*)⁵²

⁵¹ *Èkomi* – Preparado que leva água e alguns elementos ritualísticos que possuem diversas finalidades, usadas na proteção dos templos, seguranças durante os rituais dos *Orisá* ou *Egungun*.

⁵² *Chouchou* (tchoutchou) - Muitas vezes, muito tempo; *Cho* (tchô), *Gbona* (gbôna), *Ghona* (grôna) – quente; *Do* (dô) - dizer, estar; *Nyi* (ni-í) - alimentar, nutrir, prover.

Porem eu aconselho ao não tentarem tradução pelo fator natural da amputação fonética que as cantigas sofreram, sendo impossível termo uma tradução exata, porem podemos ter uma base o que não significa que seja a devida tradução das mesmas.

O verbo *pa* é uma ação, matar, ser comum em poesia de elogio e invocações para *Ògún*, e sua dinâmica e desempenho oral é análoga à dinâmica visível de movimento. Por isso a expressão oral pode ser submetida ao mesmo tratamento analítico que é dado a esforço físico. "O verbo *pa* pronunciado em textos orais transmite um golpe que é espacialmente direto, e poderoso, executado com uma liberação explosiva. Neste volume (capítulo 2), Armstrong usa o ortografia *Kpa* para sublinhar a força vocal do "p" de Yoruba soar sua repetição, "*Ó pa ọkọ.... Ó pa aya... Ó pa wọn wẹwẹ ẹrẹ*" (linha 1-3) e assim por diante, evoca imagem do *Ògún* com um cutelo na mão escondendo ao redor. Realmente, na sua maioria amplamente sabe que elogios é, "matou-os com um golpe (instantaneamente)" (*Ó p'awọn bere ọjo*). Esta imagem verbal é promulgada fisicamente em Ilaro, onde, em certas ocasiões, um caçador possuído rapidamente por *Ògún* pelo povoado, cutelo em mãos, e decapitando qualquer cão no seu caminho com um golpe da sua lâmina de ferro. Outra invocação para *Ògún* declara:

1 *Ó pa oko síbí iná*

2 *Ó PA aya si báluw ẹ*

3 *Ó PA Omo pa iya*

4 *Adamolore kège kège*

5 *Kùtùkùtù l'Ògún ba*

6 *Àiyí Gọlọtọ s'oko oloko*

7 *Ekun oko eke wo*

1 Ele que mata o marido bota a orelha no fogo

2 Ele que mata a esposa na casa de banho

3 Ele que mata a criança, e mata a mãe

4 Espada-cortes-fora-cabeça *kège de kège* 5 De manhã cedo, *Ògún* encontrou-os

6 Eles que foram achados na pedra-morta na fazenda de outro fazendeiro

7 *Ògún* punirá esses que não temem-no (1975)

As frases acima que jogam sobre "p" duro e sons de k"" pronunciaram com energia explosiva. Possuem uma dinâmica que é desencadeada no ato de pronunciá-los, e transmitem força pelos padrões eficazes de tensão colocada em consoantes, redige, ou introduz, chapéu é a combinação de tom, velocidade de sílabas, força vocal, e fluxo-todo que combina simular esforço físico. Outra vez, o "pa" de palavra (abate) é direto, rápido, e explosivo. Em outra frase contendo uma palavra-quadro, *kège de kège* "a espada-cortes-fora-encabeça," a imagem de cabeças rolando é transmitida. O *kège* do som tem uma qualidade lenta pesada e, quando repetido, sugere movimento contínuo. O de sílaba interrompeu pelo som de "Ge" seguiu por uma pausa curta e jogos de repetição para cima um ritmo que evoca uma imagem imediatamente horrível e

humorístico, que de um pesado, cabeça de esfera de forma irregular formada –rolando depois de o impulso poderoso rápido do cutelo do *Ògún*. É frente evidente estes exemplos que *Yoruba* tem uma grande sensibilidade a qualidades dinâmicas e que os usam bem deliberadamente em desempenho-e verbal, como veremos, em dançar e evocar, e assim finalmente invocar, a força vital de *Ògún*. Por todo Yorubaland há muitos estilos diferentes de dança do *Ògún*. Para os propósitos deste papel, no entanto, um estilo distinto e seu concurso serão discutidos: A dança de transe de posse de *Ògún* associou-se com um festival ritual para os deuses em *Yorubaland* ocidental. Uma comparação então será feita com dança de transe de posse de *Ògún* nas casas de candomblé de *Yoruba*-Derivou de Bahia, Brasil. Estes exemplos fornecem-nos com discernimento no papel de dança e a importância de suas qualidades dinâmicas em ritual. Usar o corpo como um instrumento expressivo, o dançarino de *Ògún* evoca, e assim ao invoca, as qualidades dinâmicas reais que constituem a essência do deus e realiza isto por manipulações e tempo controlador, espaço, energia, e fluxo de acordo com precedente tradicional.

"Fonte - Africa's - Ògún - Old Word and new 1997-Indiana University Press - pág 206"

Uma vez eu li que *Ketu é Nàgó*, sim é verdade, pois *Ketu* pertence realmente à cultura *Nàgó*, porem o *Nàgó* não é *Ketu* como a maioria costuma pensar. Da mesma forma que a cultura Yorubá também segue o mesmo conceito onde podemos ver religiões baseadas no *Yorubá*, mas nem tudo é *ketu*, por exemplo, os *Nàgó* cultuam os Deuses *Yorubá*, da mesma forma que *Ketu* e *Ifá*. Não seria diferente para os *Nàgó* possuírem subdivisões religiosas importantíssimas para sua estruturação e individualização de cada uma delas.

Entre os cultos mais difundidos no Brasil eu acredito que os *Nàgó* sejam os mais fechados, mais sigilosos e esquivos. Enquanto todas as culturas se apresentaram e foram em busca do status e fama, os *Nàgó* se fecharam nos seus segredos e culto. E observo que muitos fundamentos das famílias *Nàgó* são desconhecidos e chegam a causar certo espanto para a comunidade afro-brasileira. A cultura que nos cercam é riquíssima e celebra anos de uma tradição que começa agora a ser descoberta pelos brasileiros.

Buscar a origem dos fundamentos e conceitos que nos cercam é a necessidade que temos em mostrar os preceitos e costumes do nosso povo, que não são invenções e muito menos será um embuste religioso.

Uma referência da veracidade e diversidade é esta matéria editada no livro "*Ògún – Old Word and new de 1997*" que ilustra um culto e fundamento que deve ter sido apagado na África, pois os atuais sacerdotes e sacerdotisas não se recordam ou jamais ouviram falar nestes *Ògún* que carregam uma *Python*. Por isso eu acredito que o resgate da cultura é importantíssimo para comunidades religiosas serias que almejam um culto forte e limpo. Os tratos e rituais acima citados são apenas uma apresentação superficial do *Ògún* que cultuamos dentro da nossa nação e que está presente também no culto Batuque do RS.

Sacerdote de *Ògún* com a serpente em *Òyó*, no Festival de *Sàngó* em 2014.





Créditos

Texto e pesquisa - Erick Wolffø

Agradecimento

Material de pesquisa - Luiz L. Marins

Imagem da Serpente - "*Mónàmoná*" - álbum do Orkut - Antonio dos Stºs Penna

Bibliografia

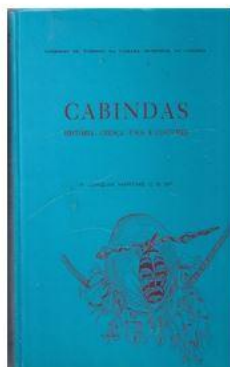
_____. *Africa's Ògún* – Old Word and new 1997 - Indiana University Press

Tradução digital.

CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES

P. JOAQUIM MARTINS, C. S. SP.

(Historiador Laureado de Cabinda)



1972

CAPÍTULO VI

OS BASUNDI EM TERRAS DE KAKONGO

Estes «nossos» Basundi, no dizer do P. Bittremieux, são, antes, um Sub-clã, uma ramificação dos de Mboma.

«Généologiquement ils sont tous Bakongo, depuis S. Salvador et au delà jusque ver l'Alima, depuis l'Océan jusque Léo plutot jusqu'aux Batege et aux abords du Pool (Phumbu) et du Kasayi. Qu'ils se nomment Bakongo, Bambata, Bayornbe, Baluangu, etc., etc. Les Basundi ne sont pas une race à part, mais une branche de Mboma ... »

(De uma carta do P. Bittremieux ao autor , 1945).

Na história dos primeiros Reis do Congo (D. João I, D. Afonso I) fala-se muito na província de Sundi, a nordeste de Mbanza Kongo (S. Salvador).

Essa província, tornada mais tarde num ducado, era confiada ao príncipe herdeiro da coroa do Congo.

O que veio a ser D. Afonso I, do Congo, e que levou o Sundi a ducado, quando Rei, havia sido o Mani Sundi, o Senhor do Sundi.

Os seus habitantes dever-se-iam chamar Basundi.

Algum ramo destes Basundi, a quando da emigração das terras de S. Salvador, então Mbanza Kongo, teria passado para a margem direita do Zaire dando a descendência aos «nossos» Basundi?

Cremos bem que sim, posto que o P. Bittretnieux, bem maior autoridade, diga que são um ramo de Mboma.

Não há conhecimento de Basundi em terras de Kakongo antes de 1900 -1901. Viviam do outro lado do rio Lukula no, então, já Congo Belga.

Os Missionários do Espírito Santo fundaram, em 1893, a Missão do Lukula-Zenze. Por 1900, a doença do sono grassou entre os Bakongo que viviam à volta da Missão. Dizimou a população, reduzindo-a ao mínimo. As aldeias quase se mudaram para os... cemitérios. Junto à Missão mui poucos Bakongo ficaram.

Povoar novamente aquela terra necessário se tornava. Do outro lado do rio Lukula havia bastante gente: os Basundi. Não eram muito bem quistos e as melhores terras eram para os «donos».

A Missão tinha que ter gente para educar e ensinar e, não haja dúvida, para evangelizar.

Os nossos padres começaram por captar a simpatia dos «bafumu-babuala», dos chefes de aldeia. Procuraram alunos para a catequese e para a escola e internato, vestindo-os, alimentando-os e educando-os gratuitamente.

Acabou por se conseguir que os donos de Kakongo dessem terras aos Basundi para que pudessem vir para o nosso lado.

E assim se fez.

O Superior da Missão do Lukula que tanto trabalhou nesse sentido foi o P. Biech. Ainda hoje anda na memória das gentes, passando o seu nome de pais a filhos. Mas ainda há gente viva baptizada por ele. São bons velhos.

Foi o P. Biech quem deu aos Basundi, vindos do outro lado da fronteira, as sementes (de milho, de feijão, paus de mandioca) para as primeiras plantações.

As gentes ficaram-lhe gratas. Em sinal de gratidão, comprometeram-se a dar à Missão uma pata traseira de cada animal abatido na caça. O uso ainda estava de pé quando lá cheguei, em 1941, e pelos anos seguintes.

O P. Biech veio a falecer na Europa a 20 de Maio de 1910.

Foi o Mansasa de Kakongo quem, com o P. Biech, andou a demarcar os terrenos para cada um dos chefes Basundi que vieram fixar-se em terras de Kakongo em Cabinda.

O Mansasa desse tempo 1900 - era Vito Tempo. Em 1941, quando o conheci e tudo isto me contou, com o nome das terras concedidas e mais o dos chefes Basundi, passava bom dos 60 anos.

Disse-me que essa repartição de terras havia sido em 11 de Janeiro de 1901.

Os nomes desses chefes e das terras que tomaram:

1. - Madundo-Manduta, ocupou o Kinsiaku-Bantu.
2. - Matuda, tomou o Kinsuá-Kinfumu.
3. - Mpadi, no Bonde-Kakongo.
4. - Nguli-Nsungu, em parte do mesmo Bonde.
5. - Alberto Nfuka, numa parte de Makanga-Kakongo.
6. - Linges Mateki, ficou junto ao Limanu, margem esquerda do Kiluango.
7. - Liluala, ocupou uma outra parte de Makanga-Kakongo.

Não me lembro de ter visto o Madundo-Manduta e nem o Nguli-Nsungu.

Conheci e estive em suas aldeias com todos os outros chefes Basundi.

Também nas aldeias de Uângulo, Kiobo, parte de Santo Eugénio, aldeia de S. João, aldeia de S. Miguel, parte do Fubu - tudo pertencente à Missão Católica do Lukula - se vieram fixar gentes Basundi.

E mais ainda no Kindende, Kai-Kongo e parte do Kakata.

Pode afirmar-se, sem perigo de grande erro, que a população da Missão Católica do Lukula, em 1941 e anos



Fig. P 17 - O Mansasa Vito Tembo com um colar de dentes de leopardo

seguintes, era formada, no mínimo, por 80% de povos Basundi vindos do Congo ex-Belga.

Foi baseado nestes dados e nesta percentagem de população emigrada do Congo vizinho que o autor conseguiu do Sr. Governador Geral, Agapito da Silva Carvalho, em 1947- 48, uma boa Escola e um ótimo Posto Sanitário.

Vamos voltar ao nosso Mansasa.

A lista dos Mansasas fornecida pelo Vito Tembo:

1. - Mansasa Mue Nfuti
2. - Mansasa Bandamina Ilu
3. - Mansasa Mue Nlandi
4. - Mansasa Mue Ntebo
5. - Mansasa Mue Vala
6. - Mansasa I Tembo (o Vito Tembo, em anos seguintes).

Os Mansasas, em tempos passados, também eram senhores da faca Mbele Lulendo (Kulenda = Odiar, detestar) - a que outros chamam Mbele Lusimbu (de Kusimba = Segurar, ter em mão) - que passava de descendente para descendente e que servia nas sentenças capitais.

Esta faca, disse-nos o Mansasa Vito Tembo, foi enterrada com todas as coisas do Mansasa Mue Ntebo, visto o sobrinho que lhe sucedera ser ainda muito pequeno para receber tal herança.

Insígnias do Mansasa:

O «Ngundu» - espécie de barrete que, outrora, era confeccionado com fibra da folha do ananás.

Também uma «Kinzemba» - espécie de murça, romeira.

Uma pele de «Kingolo Kinhundu».

9 dentes de Nkose (meno mankose=dentes de leão).

9 dentes de Ngo (meno mangó=dentes de leopardo).

A descrição do leão feita por Vito Tembo: «um animal muito grande, que comia gente e que tinha uns olhos que davam luz como a de um holofote, Mas agora não há cá.»

Não consta que em terras do País de Cabinda tivesse havido leões.

Segundo Vito Tembo, as autoridades de Kakongo eram as seguintes:

1. - O Rei, o Kapita (uma vez que deixou de haver Makongos).
2. - O Mansasa. Segundo Vito Tembo era como que um Vice-Rei, Vice-Kapita.
3. - Makaía (Makaia-Mansi) - Era o encarregado de ver as questões que havia nos povos e levá-las ao arbítrio do Kapita.
4. - Mambuku - O que recebia as ordens do rei, do Kapita, e as publicava.
5. - Ngovo - Nome dado ao primeiro filho da mulher favorita do Kapita. Era encarregado da fiscalização

da pesca. Tomava o peixe necessário para o Rei e distribuía o mais pelos pescadores.

6. - O Nkotonkuanda - O orador e advogado nas grandes festas e grandes «fundações», julgamentos

7. - Mankaka - Encarregado de manter a ordem e da aplicação das sentenças. Era chefe de polícia e carrasco ao mesmo tempo.



PENSAMENTO FILOSÓFICO



Nathan Lugo compartilhou a foto de Revista Olorun.

21 de fevereiro às 19:22 · Editado ·

Eu diria que se tiver que adaptar varias coisas so por preguiça ou desconhecimento ja se torna outra coisa, e não é mais de terra yoruba.

A partir do momento que o ifa no Brasil tiver que adaptar uma folha,

já pode ser considerado diáspora, não é mais tradicional.

[Alexandre H. Custódio]



www.luizlmarins.com.br